

تأليف

الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي
دكتوراه في أصول الشريعة الإسلامية من جامعة الأزهر
مدرس في كلية الشريعة بجامعة دمشق

مؤسسة الرسالة

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى من رباني والدًا ، وعلمني أستاذًا ، وهذبني مرشدًا ،
وأخذ بيدي خلال ذلك إلى سبيل التوفيق في جميع الأعمال ..

... والدي

إلى من منحني من علمه وفضله وتوجيهه ، ما بصرني بدروب الحياة ، وأنار أمامي معالم الطريق ، المربي الكبير الشيخ حسن حبنكة الميداني ..

... أستاذي

.. إليهما أقدم هذا الكتاب .

نال هذا البحث درجة الدكتوراه في أصول الشريعة الاسلامية من كلية القانون والشريعة بجامعة الأزهر بتاريخ ٥ رجب عام ١٣٨٥ هـ الموافق لـ ٣٠ تشرين أول عام ١٩٦٥ م ٠

وحاز لأول مرة على رتبة : « ممتاز مع الوصية بالطبع على نفقة الجامعة والتبادل مع الجامعات المختلفة » ٠

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين •

وبعد ، فهذه هي الطبعة الثانية لكتاب ضوابط المصلحة في الشريعة الاسلامية أقدمها لطلاب الشريعة الاسلامية ، وهو الكتاب الذي أعتز بأن اعتصرت فيه جهود سنوات شاقة ولذيذة من الدراسة والدأب وقدمت من ذلك مستحضرا أعتقد أن العالم الاسلامي بأمس الحاجة اليه اليوم •

أقدمه الى المؤمنين بعظمة التشريع الاسلامي وعظمة المشرع الالهي ، ليزدادوا بذلك ايمانا مع ايمانهم • وأقدمه الى المنصرفين عنه لافتتانهم بما عند أسيادهم الغربيين أو الشرقيين عسى أن ينتبهوا به الى الحق الذي ينبغي أن يراه كل ذي عينين • وأقدمه الى كل مستشكل من الباحثين والمستبصرين فلسوف يجدون فيه (ان هم صبروا على ما يقتضيه طبيعة التمحيص والتحقيق العلمي) الجديد الذي يبحثون عنه والحل للمشكلة التي تشغل أفكارهم •

ولن أفيض في بيان أهمية هذا البحث ، وخطورة موضوع المصلحة من حيث هي أساس تدور أحكام الشريعة الاسلامية عليها، ومن حيث هي سلاح يستعمله أعداء هذه الشريعة للقضاء عليها أو النيل منها • فقد فصلت القول في ذلك كله في مقدمة الطبعة الاولى المثبتة في الصفحات التالية •

ولكني أحيل الطالب المنصف للوقوف على دقائق الاسس التي ينهض عليها تشريع الله تعالى والمحور الذي تدور عليها أحكامها تطورا وثباتا ، الى العكوف على أبحاث الكتاب بأناة وتمهل وفكر علمي بصير • فسيجد في نهاية ذلك الجواب على كثير مما يراوده بالنظر والاستشكال •

وعلى الله الاتكال ، ومنه التوفيق ، واليه المرجع والمآب •

دمشق ٢٠ ذي القعدة سنة ١٣٩٣

١٤ كانون أول سنة ١٩٧٣

محمد سعيد رمضان

المقدمة

١ ـ الحمد لله الذي كتب على نفسه الرحمة لعباده ، تفضلا منه واحسانا • وأقام لهم من شريعته فرقانا بين مطارح الشهوات والأهواء الجانحة ، والمسالك الى مصالحهم الفطرية النافعة • فحذرهم من الانزلاق في الأولى وهداهم الى اتباع مسالك الأخرى • وأمرهم أن يبتغوا بذلك كله الدار الآخرة وأن يمحضوا قصدهم الى مرضاة الله وحده ، حتى يتحقق فيهم التعبد لله اختيارا ، كما تحققت فيهم صفة العبودية له إجبارا •

وأفضل الصلاة وأتم التسليم على خاتم الأنبياء والمرسلين محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وأسأله سبحانه وتعالى أن ينير أمامي السبيل الى ما أنا بصدده ، بقبس من هديه ونفحة من توفيقه ، حتى لا أتنكب عن حق وأزيغ الى باطل ، وأن يزودني في طريقي هذا بنية خالصة لوجهه ، وقصد لايهدف الى غير مرضاته ، حتى لايضل سعيي هباء ولا يضيع جهدي بددا • فما أعظمها تجارة رابحة كل عمل قام على أساس من قصد وجه الله وحده ، وما أضيعها صفقة خاسرة كل سعي استهدف غير ذلك من زخرف الدنيا وزينتها •

٢ ـ وبعد فقد بات مما لا شك فيه ان المسلمين لم ينالوا ما نالوه من شرف وعز ، إلا بفضل استمساكهم بالاسلام ، ولم يصابوا بعد ذلك بما

أصيبوا به من ضيعة وشتات إلا بسبب تهاونهم فيه واهمالهم له • ولذا كان هذا الدين - ولا يـزال - أخطر خصم في نظر أعدائهم ، اذ وجهوا حراب عدوانهم اليه ، ونفثوا كمين حقدهم عليه ، وأرادوا القضاء على المسلمين من حيث القضاء على دينهم ، وسعوا الى اقتحام أرضهم وأوطانهم بواسطة السعي الى فتح الثقوب والثغور في حصن اسلامهم •

ولو أنهم قصدوا الى هذا الحصن من بابه ، ودخلوه دخول المستبصر لحقائقه ، لوسعهم رحبه ولشملهم إسعاده ، ولكنهم تكبروا عن الانضواء تحت سلطانه ، طائعين ، وكبر عليهم أن يمسك المسلمون من دونهم بزمام النصر وأن يتربعوا دونهم على أريكة المجد فلم يكن منهم الا الدخول في حرب حاقدة ضدهم على امتداد التاريخ طولا وعرضا •

٣ - ولقد تطورت مظاهر هذه الحرب ، على ضوء ما وصلوا إليه من حصاد التجارب والمغامرات •

فكان أول مظهر من مظاهرها ، هو حرب الغزو بالسلاح ، ولقد راحت حلقات هذه الحرب تتصل وتتوالى إلى أن انتهت بآخر موقعة من مواقع الحروب الصليبية الكبرى • وكان حصاد هذه المغامرات غير مشرف للكافرين ، وكانت النتائج - في مجموعها - نصرا وتوفيقا للمسلمين •

ولقد مكنت الحروب الصليبية أصحابهـا الصليبيـين أن يحتكـوا بالمسلمين قدرا لم يكن قد أتيح لهم مـن قبل ، وأن يتبصروا مبادئهـم وأخلاقهم لأول مرة عن كثب • فأكد لهم ذلك - الى جانب تجاربهـم الفاشلة من قبل - أن المسلمين لايمكن أن يؤتوا من قبل الغزو بالسلاح مهما توفرت وسائله ، وأنهم إن كانوا سيُغلبون ولابد فان ذلك لن يكون الا بواسطة افساد دينهم عليهم وابعادهم عن مبادئهم ومعتقداتهم •

٤ - فكان ذلك بداية طور جديد في حربهم للمسلمين • وكـان

الطور الجديد هو بث الزيغ الفكري في العقيدة الاسلامية بوسائل مدروسة كثيرة ، من أهمها وسيلة الاستشراق والتبشير ، ولقد بـدأت تجربتهم الأولى في ذلك بظهور أول مبشر في التاريخ الاسلامي ، اثر فشل الحروب الصليبية ، هو الاسباني المعروف « ريمون لول » • ثم أخذت هذه التجربة تتوالى مع الزمن في كل صقع من أصقاع العالم الاسلامي ، يرصـدون لذلك الأموال الطائلة ، ويحشدون له جندا من الرجال والنساء ، ويبتغون الوسيلة الى مآربهم الخسيسة بفنون من المذاهب والألاعيب ، وما مأربهم إلا تشكيك المسلمين بدينهم • ثم بث سموم الالحاد في أفكارهم •

ولكنهم عادوا من هذا السعي أيضا خائبين ! •••

بل انهم شعروا أنهم يمكنون الاسلام في افئدة أربابه مـن حيث يريدون زعزعته واجتثاث جذوره ، لقد انفقوا أموالا طائلة ، وجندوا حشوداً بالغة في سبيل تنصير المسلمين أو الحادهم أو تشكيكهم ، تغلغلوا من أجل ذلك في مجاهل أفريقية والاصقاع النائية من آسيا وكل بلد فيه للمسلمين ظل واسم ـ ولكنهم مع ذلك لم يفتنوا عن دينهم الا فئة قليلة كانت هي التي تسعى الى من يضل بها عن محجة الاسلام وهديه ، وهي بعينها الحفنة التي يمتد وجودها منذ فجر التاريخ الاسلامي الى يومنا هذا في خط متستر متعرج ، فليس خطرها بالخطر الجديد ، وليس الحديث عنها حديث هذا العصر وحده • على أن خطرهم ، طوال هذه القرون التي خلت ، لم يتجاوز الى أحد سواهم ، ووباءهم لم ينتشر الا فيما بينهم • فلم يستطع أحد منهم أن يغير من الاسلام حرفا ، أو أن ينال منه بأي لون من ألوان التحريف ، أو أن يكدر شيئا من صفائه ونصاعـة براهينـه وحججه ، ولم يكن كيدهم كله الا زبدا طافيا مالبث أن تبدد وانحسر لتظهر من تحته محجة هذا الدين وهي أتم ما تكون صفاء وقوة واشراقا •

وصدق الله اذ يقول : « فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض » •

لم تغن إذاً وسيلة التبشير والحرب الفكرية عن أربابها شيئا • بل ولقد أثاروا بفتنتهم هذه ردود فعل لدى المسلمين نبهتهم الى مدى أهمية دينهم ، وذلك من خلال ظهور مبلغ ما يضحي به أعداؤه من مال وعتاد ورجال في سبيل القضاء عليه ، فأيقنوا بذلك أن إسلامهم هذا هو أخطر سلاح يقض مضاجع أعدائهم ، دونه كل ما قد يتمتعون به من ثروة وقوة وسلاح • فكان هذا سببا طبيعيا لحمل المسلمين على مزيد من التمسك باسلامهم وعقيدتهم ، والاعتزاز بهما في وجوه أعدائهم ، حتى بات كثير من الفاسقين الذين قد يفرطون في أمر دينهم بين اخوانهم المسلمين ، ينقلبون الى حال شديدة من الحماس له والدعوة اليه إذا ما وجدوا أنفسهم أمام أحد من أعدائهم الكافرين •

٥ ـ من أجل هذا كان لابد لأعداء الاسلام من أن يتلاقوا في نواديهم ومؤتمراتهم ، ليقدحوا الفكر في استخراج وسيلة جديدة لحرب الاسلام •

فما هي الوسيلة الجديدة ؟

الوسيلة الجديدة التي التقى عليها هذه المرة جميع أعداء الاسلام في الشرق والغرب على السواء ـ هي ارتداء رداء الاسلام نفسه ، ثم التسلل اليه من أسهل أبوابه ، والعمل على هدمه والقضاء عليه وتضييع معالمه باسلحته نفسها • فذلك أبعد عن أعين الرقباء ، وأجدر أن لا يثير في المسلمين ردود الفعل والغيظ ، وهم واجدون في كل وقت بين المسلمين من يساعدهم في تمثيل الادوار والتلبيس على المسلمين بمسوح الدين وتجديده والغيرة عليه •

٦ ـ ولقد بدأت فعلا تجربة هذه الوسيلة منذ سنوات عديدة ، وأخذت

جهود أعداء المسلمين ـ في الشرق والغرب على السواء ـ تتناسق للتعاون فيما بينهم بغية اجتناء ثمراتها في أقرب حين •

فقد أختفت ـ أو كادت تختفي ـ تلك الأصوات والأقلام التي طالما كانت تنفث سموم الالحاد والتشكيك بالاسلام جهارا ، وتدعو صراحة للانفلات من قيوده والتحلل من ربقته [١] •ثم ما لبثت أن أخذت تظهر وعليها سيما التدين ومن حولها هالة الايمان والطهر وراحت تبدي الاعجاب بالاسلام ونظامه ، وتظهر الغيرة على جوهره الصافي مما قد علق به وتزعم الخوف عليه من كثير من أربابه الجاهلين لروحه الجامدين عند نصوصه !!••

وأخذ أرباب هذه الاصوات والأقلام ، يتسللون الى حقائقه عن طريق أسهل باب من أبوابه ، وهو باب الاجتهاد والرأي ، ثم وضعوا أيديهم على أخطر سلاح من أسلحته وهو سلاح المصالح طبق المخطط المرسوم •

قالوا ان الشارع فتح أمام المسلمين باب الاجتهاد والرأي في شؤون دينهم ، فلا ينبغي أن نغلق باباً فتحه الله أمامنا للولوج فيه • ثم قالوا :

---

(١) فمثلا بعد أنَ كان قادة الشيوعية في العالم ، لايكفون عن الهجوم الصريح القاسي على الاديان عامة والاسلام خاصة ، أخذوا اليوم يتواصون بالاقلاع عن ذلك ، لاسيما بالنسبة للاسلام ، وذلك طمعا في نيل فائدة أكثر عن هذا الطريق •

ولقد تجلت هذه الفكرة في وصية توليياتي الزعيم السابق للحزب الشيوعي الايطالي كما تجلت في مقالات كثيرة أخذت تظهر في مختلف الصحف الشيوعية ، من ذلك ما نشرته مجلة « اكونومست » الشيوعية في أوائل شهر ١٩٦٥/١ من الدعوة الى تكتيك جديد تجاه الاديان عامة والاسلام خاصة ، وهو التخفيف من معاداته وذلك للاستفادة من الدين والمتدينين لصالح الشيوعية •

وقد جعل الله مبدأ المصالح والمفاسد أساسا لشريعته ، ومنارا للكشف عن حقيقة أحكامه • فحيثما وجدت المصلحة فثم شرع الله ، فلا ينبغي أن نجمد أمام النصوص والفتاوى القديمة ونتجاهل تطور الزمن ومصالح العصر الحديثة •

ثم راحوا يفسحون الطريق الينا أمام كل ماتسفيه علينا رياح الغرب والشرق من المفاسد والموبقات التي توهموها مصالح وأسبابا للرقي ، قائلين : هذه كلها مصالح • واستداروا الى فقه الاسلام وأصوله فقالوا : والمصالح معتبرة في الاسلام • ثم جمعوا المقدمتين إلى بعضهما برباط غير شرعي ، واستولدوا منهما نتيجة من سفاح فقالوا : إن مدنية الغرب بأوضارها ، ونظم الشرق بماديتها وفسادها معتبرة في الاسلام !! •••

وليس هدفهم اجتهاداً في الاسلام ولا تبينا للمصالح المرعية فيه ، وانما الهدف - بعد أن تعذر هدم الاسلام بكل من الوسيلتين السابقتين - هو التلصص الى داخله ، وتفريغه من عامة مبادئه وحقائقه ، ثم حشوه بكل ما يراد جلبه الى المسلمين من النظم والاخلاق والقوانين الفاسدة ، لكي تقدم الى عامة المسلمين وهي مخبوءة في إهاب الاسلام مكسوة بثيابه وشاراته ، فتجد بذلك منهم حسن الاستقبال والترحيب ، حتى إذا استقرت فيما بينهم واطمأنت الى مكانها من أرضهم ، مزّقوا الاهاب المخبوءة فيه وألقوا القناع والشارات المزورة بها ، وخرجوا على المسلمين بحقيقتها العارية • فيومئذ تنفجر الصليبية الحاقدة ، بعد صبر طويل ، بقهقهة عريضة شامتة فرحاً بنجاح أسباب المكيدة في القضاء على المسلمين بالقضاء على دينهم •

ولقد كان مما سهل لهم سلوك هذه السبيل ، ما تفعله اليوم وسائل الاعلام المرئية والمسموعة وأدوات النقل الحديثة ، فلقد جعلت هذه الوسائل من الدنيا الشاسعة الأطراف ، شيئاً أشبه ما يكون ببلدة واحدة

صغيرة ! .. اذ لا تكاد تظهر فكرة في أقصى الغرب إلا وتجد صداها قد وصل لتوه إلى أقصى الشرق ؛ ولا يكاد ينبع مذهب من المذاهب في أقصى الشمال ، الا وتجد التعليقات عليه في أقصى الجنوب . فلقد انتهى - تقريباً - ذلك العصر الذي كان للبيئة فيه سلطان على الناس ، وأصبحت الدنيا كلها بيئة واحدة تصطرع في كل شبر منها شتى المذاهب والعادات الآراء .

٧ - لا جرم أن هذه آمكر وسيلة الى تحقيق ما عجز أعداء الاسلام عن تحقيقه طيلة القرون السالفة ، لما تعتمد عليه من اللصوصية والمخادعة واستخدام فنون المصانعة والتلبيس . ولذلك كان على المسلمين أن يضاعفوا الجهد حيال هذه الحرب الخبيثة الماكرة ، وهو جهد يقع أهم أعبائه على علماء المسلمين ومفكريهم .

وانه جهد لا يكلفهم حملا للسلاح ولاتضحية بالروح ، أو الضروري من المال ، ولكنه يقتضيهم إخلاصا في البيان وصراحة في القول . وحفظاً لما ائتمنهم الله عليه من أمانة الدين الموضوعة في اعناقهم ، ورجوعا الى الأصول والموازين التي وضعها الشارع بين أيديهم ليستعملوها في تمحيص الأمور وفهم الحقائق وازالة أسباب التمويه والزيف .

٨ - ومن أهم ما تمتاز به هذه الشريعة الغراء ، أنها واضحة السبيل ، دقيقة الأصول والموازين ، فليس في قواعدها وأحكامها أي متسع للتلاعب أو التزييف ، اللهم الا اذا تقاعس العلماء عن حمل الأمانة ، أو فقدوا من تقوى الله والاخلاص لدينه ما يحملهم على بيان الحق دون تكلف ولا مصانعة . وتركوا السبيل مفتوحا للمتلاعبين والحاقدين والمتربصين . فمردُّ المشكلة حينئذ الى موقف المسلمين من دينهم ونبذهم المسئولية وراء ظهورهم . أما شريعة الاسلام نفسها فليس فيها (على أي حال) أي باب أو ثغرة تدع مجالا لخوض الخائضين أو عبث العابثين .

٩ ـ فصحيح أن الشريعة فتحت باب الاجتهاد فيما لا نص فيه ، ولكنها قيدت الاجتهاد بشروطه المعروفة التي يجب أن تتوفر فيمن نصب نفسه للبحث والاجتهاد ، وإلا فهو اجتهاد باطل يضرب به عرض الحائط •

وصحيح أن الشارع راعى في أحكامه مصالح العباد • ولكن ما هي المصالح ؟ أهي تلك المذاهب والآراء المضطربة المتناقضة التي تاه في غمارها أرباب علم الفلسفة والاخلاق ، ثم لم يصلوا من بحثهم الى شيء سوى الاتفاق على أن مصلحة كل انسان ما يهديه اليه مزاجه وعقله ، وأن مثله الأعلى ما يخيله اليه رأيه وفكره ؟ أم هي تلك العادات والمذاهب التي تنزحها أمم الغرب والشرق من مستنقعات الشهوات والأهواء الآسنة ، ثم يروجها عندنا عبيد ترسف عقولهم في أغلال من تلك الشهوات والأهواء ؟ وهل يتصور عاقل أن الله عز وجل انما بعث رسله ونزل شرائعه لا لشيء سوى أن تفسح الطريق وتعبده لوساوس الفلاسفة أو المقننين أو عبيد الشهوات والأهواء وتجعل منها أحكاما الهية منزلة الى العباد ؟

إن المصالح في الشريعة الاسلامية منضبطة ومحدودة من جميع أطرافها ، بما لا يدع مثقال ذرة من مجال للاضطراب أو الغموض في فهمها ، ومرتبة في أنواعها ترتيبا لا يترك أي مجال للتناقض أو التداخل فيما بينها ، ومتفرعة من أصل راسخ متين مستقر ثابت في قلب كل مؤمن صادق ، ألا وهو العبودية لله عز وجل ، أصل يتأسس على مبدأ من قوله عز وجل : « قل ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين » • فأنى لوسائل التلاعب والعبث أن تتسلل إليها وهي منضبطة من حيث الأساس الذي تقوم عليه ، ومن حيث الفروع التي تشملها ، ومن حيث الترتيب الدقيق فيما بين أنواعها ؟

وصحيح كما يقولون أن هذه الشريعة صالحة لكل زمان ومكان ، وذلك برهان من براهين عظمتها وكونها وحيا من الله عز وجل • ولكن

من قال ان معنى صلاحيتها هذه أن تتبدل وتتطور مع كل الآراء والأهواء ؟ وأي معنى يبقى لعظمتها وقدسيتها اذا كان هذا هو معنى بقائها وصلاحها ، الا ترى أن أي طالب حقوقي يستطيع أن يضع مسوّدة قانون يسير مع تطورات الازمنة والقوانين على هذا المعنى ، وذلك عن طريق مادة واحدة ، يربط بواسطتها المعنى المراد له بما تتطور اليه مذاهب الناس وأراؤهم في المستقبل • فأي عظمة أو براعة في هذا ؟

١٠ ـ ومكان الخطأ في فهم هذه الكلمة ، أنهم يحيلون تقدير مابه يكون الصلاح والفساد الى الناس أنفسهم ، فاذا حسب الناس ان التعامل بالربا مثلا قد بات من مصالح الناس ، فهو في نظرهم مصلحة حقيقية اذاً ، وعلى الشريعة بما التزمته من تحقيق مصالح الناس أن تتسع لقبول هـذا الحكم واعتباره •

غير أن الحقيقة هي أن تقدير مابه يكون الصلاح والفساد عائد الى الشريعة نفسها ، ولقد وضعت الشريعة الأسس العامة لهذه المصالح في بيان لايلحقه أي نسخ أو تبديل ، وأجملته في خمسة مقاصـد هي : حفظ الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال ، طبق هذا الترتيب فيما بينها • كما أرشدت الى الأدلة والعلائم التفصيلية لها بما لا يقبل أي تأويل أو تغيير وهي أن لاتخالف جزئياتها نصوص الكتاب أو السنـة أو القياس الصحيح •

وبناء على ذلك فان كل ما توهمه الناس مصلحة ، مما يخالف تلك الاسس العامة في جوهرها أو الترتيب فيما بينها ، أو يخالف دليلا مـن الأدلة المذكورة ، فهو ليس من المصلحة في شيء وان توهم متوهم ذلك •

١١ ـ ومن أطراف نتائج هذه الخطيئة عند أربابها ، أنهم يفرضون ضرورة بقاء كل شر أو مفسدة فرضت نفسها أو فرضها الناس فيما بيننا

باسم المصلحة ، ثم يطالبون الاسلام بحل المشكلة على أساس الاعتراف والقبول ، وإلا فانه ليس كما يقال : صالحاً لكل زمان ومكان • أي أن للناس أن يرتبوا شئون المجتمع طبق ما تمليه عليهم الأهواء ، ثم على الشريعة أن توقع عليها بالقبول والرضى •

١٢ ــ فهذا الطور الجديد الذي بدأه أعداء المسلمين في حرب الاسلام ، وهذه المسئولية التي يتحملها المسلمون اليوم لصد هذه الحرب والكشف عنها جعلاني منذ فترة بعيدة من الزمن ، أفكر في دراسة موضوع « ضوابط المصلحة في الشريعة الاسلامية » ، ونشره في كتاب ، أملاً في القيام بجزء من المسئولية الملقاة في عنق كل مسلم ، تجاه ما نراه من هذا الكيد الخفي المتلصص في مختلف ربوع عالمنا الاسلامي •

ولقد كنت كلما قرأت أو سمعت رأيا يدعو للاجتهاد في هذا العصر وتحكيم المصالح في فهم الشريعة ، أشعر بسؤال ملحٍّ يقفز الى خاطري قائلا :

ولكن ما هي ضوابط المصلحة التي يدندنون حولها ؟ واذا كان من واجب العلماء اليوم الاجتهاد في الاحكام مرة ، أفلا يكون من الواجب عليهم قبل ذلك مائة مرة الانكباب على الاجتهاد في فهم حقيقة المصالح الشرعية وحدودها وضوابطها وأسسها ؟ وكيف يصح لانسان أن يدفع نفسه للمسير فوق أرض منحدرة من الجليد الأملس ، دون أن يمسك بما يحفظ عليه سلامة المسير وأن يحدد أمامه معالم الطريق ؟

١٣ ــ ولما أنجزت الدبلومات الدراسية في قسم الدراسات العليا بجامعة الأزهر ، وكان عليَّ أن أختار بحثا أكتب فيه كي أنال به درجة الاستاذية في الفقه وأصوله لم يطل بي البحث والتفكير ، بل سرعان ما أخترت البحث الذي طالما فكرت فيه وأعددت له العدة من قبل ، وهو « ضوابط

المصلحة في الشريعة الاسلامية » • وكل قصدي هو القيام ، كما ذكرته، بجزء من حق المسئولية المناطة باعناق المسلمين عامة وعلمائهم خاصة حيال أحدث وأمكر نوع من أنواع الحرب الفكرية ضد الاسلام وشريعته الالهية العظيمة •

١٤ ـ وسأوضح للقارىء الكريم هنا ، المخطط العام الذي وضعته لهذا البحث ، حتى يكون على بينة من ترتيبه وخلاصته ، قبل الخوض في غماره وتفصيلاته •

فقد رتبت الكتاب بعد هذه المقدمة ـ على تمهيد وثلاثة أبواب وخاتمة • أما التمهيد فقد خصصته لتعريف المصلحة في اللغة والاصطلاح ، وعرض مقارنة موجزة بين المصلحة كما هي في الشريعة الاسلامية وكما رأها علماء الفلسفة والأخلاق ، وحجزهما عن بعض بخطوط عريضة من الخصائص التي تكشف عن جوهر كل منهما •

ولقد رأيت أن أبدء البحث بهذا التمهيد ، عملا بقاعدة « الحكم على الشيء فرع عن تصوره » فلابد ، قبل الحكم على المصالح الشرعية بأي حكم من الأحكام ، من تصور المصالح الشرعية على حقيقتها ، صافية عما قد يلتبس بها ، وأخطر ما يلتبس بالمصالح الشرعية في هذا العصر ما يسمى أيضا بالمصالح في حكم المدنية الغربية وحضارتها ، وكل منهما في الحقيقة مرآة لما انتهت اليه وساوس علماء الفلسفة والاخلاق لاسيما في هذا العصر •

أما الباب الأول فقد خصصته للتدليل على أن الشريعة الاسلامية وافية بمصالح العباد متضمنة لكل مافيه سعادتهم في دنياهم وأخرتهم ، مع دحض ما قد يعرض من شبه أمام هذه الحقيقة •

ثم عرضت في الباب الثاني ، لبيان الضوابط التفصيلية للمصلحة

الشرعية ، وحصرتها في خمسة أمور ، الأول : عدم مخالفتها لمقاصد الشارع ، الثاني عدم مخالفتها للكتاب ، الثالث : عدم مخالفتها للسنة ، الرابع : عدم مخالفتها للقياس الصحيح ، الخامس : عدم تفويتها مصلحة مساوية لها أو راجحة عليها • ولعلك ترى أن ضرورة انضباط المصلحة بهذه الأمور الخمسة ليس فيها أي نزاع أو خفاء يستأهل البحث والبيان • والحقيقة أن الذي لاخفاء فيه هو عناوين هذه الضوابط فقط ، أما التفصيلات المتعلقة بها فهي أمور تحتاج الى مزيد من العناية والدرس ، كما ستجد فيما بعد ، والا فان كثيرا من الباحثين سيظلون يجازفون في السير وراء اسم المصلحة ، مكتفين من التمسك بهذه الضوابط بالموافقة على مجرد عناوينها •

أما الباب الثالث والأخير فقد خصصته لبحث المصالح المرسلة ، ولقد آثرت تخصيصه بباب مستقل ، رغم أن مناسبة الحديث عنه آتية خلال الباب الثاني ، نظرا لمدى أهميته وكثرة ماقيل فيه وشدة الحاجة الى ضبطه وتحرير المقصود به •

ثم تأتي في أعقاب هذه الأبواب الثلاثة خاتمة صغيرة أوجزت فيها أهم ما انتهيت اليه خلال رحلتي في هذا البحث ، وأوضحت فيها اخطر ما ينبغي على الباحثين والمجتهدين التنبه له لدى الأخذ بالمصالح والسير وراءها •

١٥ ـ هذا ، وانني لأجد لزاماً عليَّ هنا ، أن أبادر فأسجل شكري الخالص لاستاذي ، العلامة الجليل ، فضيلة الشيخ مصطفى عبد الخالق ، اذ أضاف يدا الى أياديه السالفة فتكرم بقبول الاشراف على اعداد هذا البحث ، ومنحني خلال ذلك الكثير من وقته الثمين ، وتوجيهاته العلمية الدقيقة ، وملاحظاته القيمة العميقة •

١٦ - **وفي الختام** أضرع الى الله تعالى أن ينظر الى ما بذلته من الجهد في هذا السبيل بالقبول ، وأن يدخر لي منه ذخرا أجده أمامي يوم يقوم الناس لرب العالمين ، يوم لايغني مولى عن مولى شيئا الا من رحم الله ، فلعلي واجد فيه اذ ذاك ما يخفف عني بعضا من أعباء ذنوبي ويدخلني في عفو الله وغفرانه . واسأله سبحانه وتعالى أن يثبتنا جميعا على الحق ، وأن يوفقنا للذود عن شريعته ودينه ، وأن يختم حياتنا بالصالحات ، انه ولي التوفيـــق .

(محمد سعيد ملا رمضان البوطي)

القاهرة في ٧ ربيع الأول سنة ١٣٨٥
٥ تموز « يوليه » سنة ١٩٦٥

تمهيد

المصلحة : تحليل ومقارنة

١ ـ المصلحة في اللغة والاصطلاح .

٢ ـ المنفعة غاية فطرية لا خلاف فيها .

٣ ـ خلاف الفلاسفة في مقياس المنفعة .

٤ ـ أهم خصائص المصلحة في النظم الوضعية .

٥ ـ أهم خصائص المصلحة في الشريعة الاسلامية .

١ ـ المصلحة في اللغـــة والاصطلاح

المصلحة كالمنفعة وزناً ومعنى ، فهي مصدر بمعنى الصلاح ، كالمنفعة بمعنى النفع • أو هي اسم للواحدة من المصالح ، وقد صرح صاحب لسان العرب بالوجهين فقال : « والمصلحة الصلاح ، والمصلحة واحدة المصالح » • فكل ما كان فيه نفع ـ سواء كان بالجلب والتحصيل كاستحصال الفوائد واللذائذ ، أو بالدفع والاتقاء ، كاستبعاد المضار والآلام ـ فهو جدير بأن يسمى مصلحة •

والمصلحة فيما اصطلح عليه علماء الشريعة الاسلامية يمكن أن تعرف بما يلي :

« المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده ، من حفظ دينهم ، ونفوسهم ، وعقولهم ، ونسلهم ، وأموالهم ، طبق ترتيب معين فيما بينها » •

والمنفعة هي اللذة أو ما كان وسيلة اليها ، ودفع الألم أو ما كان وسيلة اليه • وبتعبير آخر هي ـ كما قال الرازي ـ اللذة تحصيلا ، أو ابقاء • فالمراد بالتحصيل جلب اللذة مباشرة ، والمراد بالابقاء الحفاظ عليها بدفع المضرة وأسبابها (١) •

٢ ـ المنفعة غاية فطرية لا خلاف فيها

لا تتجلى النزعة الفطرية لدى الانسان في شيء كما تتجلى في نزوعه ـ من وراء جميع تصرفاته وأعماله ـ إلى تحصيل المنفعة لنفسه في الجملة ،

---

١ ـ المحصول للرازي ص ١٩٤ مخطوط بدار الكتب •

أي بقطع النظر عن كونها منفعة شخصية خاصة أو منفعة عمومية شاملة له ولغـيره •

فلا غرو - والاسلام دين الفطرة - أن تكون المنفعة في أتم مظاهرها وأوسع طاقاتها محورا لما شرعه الله لعباده من شرائع وأحكام • وأساساً لجميع ما خطه لعباده من أخلاق وفضائل •

بل إن هذا القدر العام في فهم المنفعة هدف للناس كلهم والشرائع كلها من وراء جميع ما يخطط من نظم ، ويتم من أعمال ، ويوضع من قوانين • وما خالف من الباحثين أحد قديما أو حديثا - الا قلة نادرة - في أن المنفعة هي مقياس ما يسمى بالخير والشر في هذه الحياة •

كما أنهم اتفقوا على أن وسائل المنفعة تعطى حكم المنفعة ذاتها ، وأن شرط كل من المنفعة ووسائلها أن لا تقترن بها أضرار مساوية للمنفعة المترقبة أو راجحة عليها ، كما اشترطوا أن تكون رابطة الوسيلة بالمنفعة متيقنة أو مظنونة • واتفقوا أيضا على أن وسائل المضرة تعطى حكم المضرة نفسها ولو كانت بحد ذاتها ذات فائدة ومنفعة ، بشرط أن لا ترجح تلك الفائدة على المضرة المتوقعة ، وأن تكون الرابطة بينهما رابطة راجحة أو متيقنة في ميزان العقل والبحث •

٣ - خلاف الفلاسفة في مقياس المنفعة

ولكن علماء الفلسفة والأخلاق اختلفوا فيما وراء ذلك •

وقبل أن أعرض للمذاهب التي تفرعت اليها بحوثهم ، يجب أن نعلم أهم عوامل اقتصار هذا الخلاف على أبحاث الفلاسفة وآرائهم ، دون

أبحاث الأصوليين والمجتهدين في الشريعة الاسلامية ، مع اتفاق الكل على ضرورة الأخذ بالمصلحة •

وخلاصة ذلك أن ميزان المصالح في الشريعة الاسلاميـة مضبوط بحياتي الدنيا والآخرة معاً ، بل النظرة الى مصالح الدنيا محكومة بسلامة مصالح الآخرة ، ومـن ثم فلا مجـال لاضطرابها بـين اختلاف الميـول والأحاسيس •

على حين أن الميزان الذي اتخذه علماء الأخـلاق لضبط المصالـح ومعرفتها ميزان دنيوي مجرد • اذ اعتبروا أن أمر الدنيا وما فيها مـن مظاهر اللذائذ والآلام من صنع من فيها وابتكارهم ، فهم أصل تعميرهـا وهي ثمرة سعيهم فيها • فكان لابد أن يصبح ميزان الخير والشر عندهم مجرد ما يتواضعون عليه ، أو ما يبدو لهم من التجارب والخبرات ، أو ما يستقل به الاحساس والوجدان البشري • ونحن حينما نتحدث عـن علماء الفلسفة والأخلاق انما نعني بهم هؤلاء الذين يصدرون في أفكارهم وأبحاثهم عن عقائد مادية جاحدة وان سمحوا لكلمة الدين أن تدور على ألسنتهم في بعض المناسبات •

وإذا علمنا أن الشعور بالمنفعة ومداها ـ كماً وكيفا ـ متفاوت بـين أفراد الناس تفاوتا كبيرا ، حسب تفاوت عاداتهم وخبراتهم وثقافاتهم ، بل وأمزجتهم وأغراضهم ـ أدركنا أي مثار للخلاف يكمن في استقلالهم بوضع موازين الخير والشر لجميع أعمال البشر وتصرفاتهم ، رغم ما يبدو لديهم من مظهر الاجماع على اعتبار أصل المنفعة جنساً لهذه الموازين •

ولقد اعترف بنتام ـ وهو من أكبر الباحثين في المنفعة من حيث هي ميزان للخير والشر ـ بخطورة الخلاف الذي انتهى اليه بحث علماء الفلسفة في هذا الموضوع فقال :

« ولقد قل الطعن على أصل المنفعة ، فضلا عن أنه صار معتبرا كأنه الرابط الجامع بين الأخلاق والسياسة إلا أن شبه الاجماع هذا ظاهري فقط ، فان الناس اختلفوا اختلافا كثيرا في فهم المنفعة وتقديرها حق قدرها ، ولذلك تشعبت مقدماتهم وتباعدت نتائجهم (١) » .

ولم يختلف عنه ستوارت مل الذي جاء من بعده ، في التنبيه إلى أهمية هذا الخلاف وبعد جذوره وتطاول أمده لدى الفلاسفة قديماً وحديثا . يقول في مطلع كتابه عن « مذهب المنفعة العامة » : إن الخير الأقصى ــ وهو أساس الأخلاق ــ كان مثارا للجدل منذ أيام سقراط الشاب وبروتاغورس الشيخ . وتشعب الباحثون إزاء هذه المشكلة فرقاً ومدارس دون أن تلتقي عندهم وجهات النظر . إن اتفاق الباحثين على نتائج البحث ممكن في العلوم النظرية ، مستحيل بالاضافة الى العملية ــ كالأخلاق والتشريع ــ ذلك لأن الانسان يأتي أفعاله من أجل غاية يهدف اليها ، والقاعدة التي يسير الفعل بمقتضاها يجب أن تستمد كل طابعها وصورتها من هذه الغاية التي تخضع لها . ومن هنا وجب البدء بوضع غاية لتدبير أفعال الانسان (٢) .

فقد قدّرها قوم بالعرف ، وانما ينبثق العرف على الغالب من سنّة يعممها سلطان قاهر ، أو جهل من شأنه أن يولد خرافات باطلة ، أو هوى متبع لا يجد من يوثقه بوثاق الخلق والعقل . فالأول كالعرف الذي كان يقضي لدى الرومان بوضع الطفل عقب ولادته في اناء مملوء بالنبيذ فان بقي مفيقا أبقوه واستحق عندهم التربية والحياة ، والا أهملوه ليموت غير مأسوف عليه . والثاني كالجهل الذي كان يقضي لدى بعض قبائل العرب

---

١ ــ أصول الشرائع لبنتام ترجمة أحمد فتحي زغلول ص ١٧ ج ١ .

٢ ــ مذهب المنفعة العامة للدكتور توفيق الطويل ص ١٤٢ .

بوأد بناتهم أحياء خوفا من العار وأسباب الفضيحة • والثالث كالأعراف التي تفيض بها اليوم مجتمعات أوربا مما لا يقره الا رعونة الشهـوات والأهـواء •

ورغم أن الأستاذ أحمد أمين يرى في كتابه « الأخلاق » أن مقياس العرف هذا قديم ألغي من الحسبان بعد أن تبين بالبحث العلمي أنه لا يصلح أن يتخذ مقياسا للخير والشر (١) - فان الذي يشهد به الواقع أن هـذا المقياس لا يزال متبعا اليوم ، بل إنه ليحظى بمركز الثقل من بين المقاييس الأخرى في أكثر المجتمعات الأوربية وما انتشر من المجتمعات الأخرى التي تسعى في تقليدها • وليس شيوع كلمة « الموضة » اليوم وما تتمتع به هذه الكلمة من السلطان الذي يقف دونه سلطان القوانين ، إلا برهانـاً قاطعاً على ذلك • صحيح أن معظم المجتمعات قد لا تعترف بهذا السلطان الذي يحكمها ، لاسيما المجتمعات التي تسبغ على نفسها صبغة التقدمية ، ولكنها في الحقيقة والواقع لا تستطيع السعي الى الانفلات من سلطان التقاليد بأكثر من خطوة واحدة ، وهي تغيير اللوائح والأسماء فحسب • يقـول غوستاف لوبون في كتابه روح الاجتماع : « والذي يقود الناس ولا سيما إذا اجتمعوا إنما هي التقاليد وهم لا يسهل عليهم أن يغيروا منها سوى الأسماء والأشكال (٢) » •

وقد قدرها قوم بقيمـة السعادة الشخصية ، أي بمدى ما يستفيـده صاحب الفعل لنفسه بقطع النظر عمن تعلق به أثر الفعل ، وينتمي هذا المذهب الى الفيلسوف اليوناني أبيقور (٣) •ويتبناه من فلاسفة العصر الحديث

---

١ - الأخلاق لأحمد أمين ص ٩٤ •

٢ - روح الاجتماع لغوستاف لوبون ترجمة أحمد فتحي زغلول ص٩٩•

٣ - أبيقور فيلسوف يوناني مات سنة ٢٣٠ ق.ل •

« هوبز » وأيا كان القصد الحقيقي لهذا الفيلسوف من وراء مذهبه هذا (١) فانه بلا شك مذهب جمع من حوله السفلة الساقطين علـى الدوام ونشأ عنه من المفاسد ما هو معلوم لكل باحث .

كما قدرها آخرون بما سموه « أكبر سعادة للنوع البشري بل لكل حساس » وهو المذهب الذي اطلق عليه اسم مذهب السعادة العامة أو مذهب المنفعة . فعند الحكم على عمل بأنه خير أو شر ، يجب أن ننظر فيما ينتجه العمل من اللذائذ والآلام لا لأنفسنـا فحسب بـل لجميـع النوع البشري ، ومن أرباب هذا المذهب بنتام وجون ستوارت ميل صاحب نظرية المنفعـة .

ولسنا هنا بصدد تفصيل مذاهب الفلاسفة في أمر المنفعة ومقارنتهـا ببعض ، ولكنا نريد أن نوضح أن الأساس الذي اختلف فيه أصل المنفعة لدى الفلاسفة عن أصلها لدى الشريعة الاسلامية ـ كما ذكرنا آنفا ـ أوقع الفلاسفة في بحران من الخلاف والحيرة حيال وضع ميزان صادق للخير والشر على أساس المصلحة والمنفعة .

وبدهي أن كل مذهب من المذاهب التي تفرعت إليها آراء هـؤلاء

---

١ ـ نقول هذا ، لأن أبيقور ربما كان مظلوماً في حمل كلامه على المحمل الذي تمسك به الساقطون ، بل والأقرب الى الحق أن ما كان يعنيه عائد بالنتيجة الى مذهب المنفعة العامة . ولكنه كان يرى أن الفرد حينما يقدم من المنافع ما يشمل أكبر قدر من المجتمع ، فانَّ قصارى مرماه انما هو تحقيق منفعته الشخصية وذلك بسبب ما ينويه من شعور اللذة والسعادة في عمله ذلك ، فالانسان حتى وهو يُسدي النفع الى المجتمع فانما هو ينفع بذلك نفسه ، بأوسع معاني النفع الشاملة للجسمي والنفسي ، غير أننا نقول مع ذلك : ان العبرة بما نتج عن مذهبه وما درج عليه الناس في الواقع بعد ذلك . هذا وراجع أصول الشرائع لبنتام ص ٣٠ ج ١ .

الفلاسفة قامت من حولها عواصف من الاعتراضات والمفاسد التي لا تتناهى، وحسبك أن تعلم أن أقرب مذهب منها - نظرياً - الى القبول وهو مذهب المنفعة العامة قوبل باعتراضات كثيرة ، من أهمها أنه قد يقع التفاوت والاختلاف في قيم اللذة من حيث الكيف والكم ، فقد يكون ما هو لذيذ عند شخص أو جماعة عكس ذلك عند الآخرين ، وقد يكون ما هو أسمى في شموله لدى جماعة هو عينه أدنى من ذلك لدى آخرين ، اذ لا معيار للمنافع والمضار عندهم إلا ما أوجدوه هم من عند أنفسهم ، ومشاعر النفوس متخالفة ، ومقومات الانسانية الكاملة لدى الناس متفاوتة •

ولقد حدا هذا بنتام أن يضع كتابه « أصول الشرائع » محاولاً فيه تحديد المنافع والملاذ بمقاييس مادية دقيقة مرتبا ما تفاوت منها محاولاً إلزام القوانين بها • غير أنه بالاضافة إلى كونه جهداً متكلفا فيه ، يعتبر مخططات وترتيبات نظرية مجردة ، لاتثبت أمام أبسط عرف من الأعراف التي تتبع من دعوة صحفية مركزة ، أو غاية سياسية مقصودة ، أو شهوة من الشهوات البراقة • إذ ما الذي يحجز أرباب السياسة عن تحقيق مآربهم السياسية ، وما الذي يصد تجار الشهوات والأهواء عن بذر بضاعتهم ونشرها في المجتمعات ، وما الذي يخيف أصحاب الأطماع والمنافع الشخصية من الاطاحة بالمصالح العام في سبيل تحقيق مآربهم الخاصة ، وهم يعلمون أن الموازين التي وضعها علماء الفلسفة والأخلاق - على اختلافهم - انما استلهموها من الحياة التي يعيشونها ، والحياة ليست سوى اناء كبير يملؤه هؤلاء الذين يظلون يموجون فيه من ساسة ، وتجار ، وحكام •• الخ • واذا كان الامر كذلك فان من خداع الانسان لنفسه أن يرتبط بقيود هو الذي صاغها ، ثم ألقى بها الى من جاء يسعى اليه ليوثقه بها •

ويخيل الي أن الذين ذهبوا الى أن الخير والشر والفضائل

والرذائل ، كل ذلك يعرفه الانسان بقوة غريزية باطنة مميزة دون أي حاجة الى الاستعانة بميزان المنفعة الشخصية أو العامة - لم يذهبوا هـذا المذهب الا هربا من التهافت الذي وقع فيه الآخرون ، وانكارا للفصام الذي وقع بين كلامهم النظري وواقع المجتمع العملي (١) ٠

٤ - أهم خصائص المصلحة لدى أرباب النظم الوضعية

وانما أردت من عرض هذا الموجز عن فهم علماء الأخلاق والفلسفة للمصلحة - أن أنبه الى دوامة الحيرة والوهم التي وقعوا فيها من جراء فهمهم هذا للمصلحة ، وأن أثبت من وراء ذلك أن أول ما يجب عـلى الباحث أو المجتهد في أصول الشريعة الاسلامية هو أن يأخذ حذره عند البحث في أمر المصلحة كلا يرد موارد أولئك الآخرين ، ولا يضل الطريق فينحو منحاهم ويسلك مسلكهم وهو لا يشعر ، فيكون بذلك قد حمـل مقاصد الشارع الحكيم جل جلاله ما لا تحمل من المفاسد التي أظهرتها الموازين الفاسدة في مظهر الصالح النافع ٠

ولكي يتمكن الباحث المسلم مـن الاستقامة على النهج السليـم في البحث ، ينبغي أن يضع أمامه أهم خصائص المصلحة لدى علماء الفلسفة خاصة ولدى أرباب النظم الوضعية عامة (٢) ، وأن يكون على بينة في الوقت

---

١ - امام هذا المذهب فيلسوف يوناني اسمه «زينون» ٣٤٢-٢٧٠ق ل وقد كان معاصرا لأبيقور وواقفا من مذهبه في أقصى الطرف المخالف ٠ ومن القائلين بهذا المذهب في العصر الحديث « كانت » ١٧٢٤ - ١٨٠٤ م ٠

٢ - لا نريد أن نفرق هنا بين علماء الفلسفة والأخلاق وأرباب النظم الوضعية ، فشأن كليهما واحد تجاه النظام الالهي الذي هو مجال البحث ٠ ومعلوم أن علماء القانون وأرباب النظم الوضعية ، إنما يتخذون من نظريات علماء الفلسفـة والأخلاق في المصلحـة ، أساساً يقيمون عليه بنـاء النظم والقوانين ٠ والنموذج الذي نراه حقلا صحيحا لتجربة هؤلاء الباحثين هو المجتمع الأوربي ٠

ذاته من أهم خصائص المصلحة التي راعاها الشارع جل جلاله في هديه للعباد .

وأحسب أن خصائص المصالح الشرعية التي سأذكرها فيما بعد هي الملامح العامة لمجموع الضوابط التفصيلية التي سيأتي ذكرها فيما بعد ان شاء الله .

ونبدأ بذكر خصائص المصلحة لدى أرباب النظم الوضعية على اختلاف مذاهبهم الأخلاقية التي ذكرناها ، حيث يمكن تلخيصها في ثلاث خصائص :

الخاصة الأولى : أن المعايير الزمنية التي يقيسون بها المصالح والمفاسد معايير ضيقة محدودة بعمر الدنيا وحدها ، ذلك أنهم لا يبصرون من وراء حدودها امتداداً لمزيد من الحياة أو لحياة أخرى بحيث يعلقون لأنفسهم هناك آمالا يتخذون مما بينها وبينهم وسائل اليها ، واذا كان ثمة فئة قليلة تبصر شيئا مما وراء هذه الحدود ـ وهي الفئة التي تسمى عندهم برجال الدين ـ فانّ سلطان هذه الفئة متقلص ـ خصوصا في مثل هذا الشأن ـ عما سواهم ، واذا كان في غيرهم من عامة الناس أو مفكريهم من لا يرتضي لنفسه تهمة الكفر باليوم الآخر ويدعي الايمان العام به ، فانه لعمري ايمان يربطه بمكان العقيدة من النفس خيط واه ضعيف لا يستطيع أن يلزم صاحبه بشيء من لوازم هذا الايمان خصوصا مما يتعلق بمجال بحثنا هذا ، وان في واقع المجتمع الغربي اليوم أكبر شاهد على ذلك .

ومن الجدير ان أأكد هنا مرة أخرى أن أهم مشاكل بحوث الأخلاق منبثقة عن هذه الخاصة ، فضوابطهم للخير والشر تظل في تخبط واضطراب ، والانتقادات تتكاثر من حولهم قدر تكاثر أنواع الميول والأهواء . والسبب أنهم جميعا انما ينزحون من هذا المعين وحده ، وهو معين يفرق الناس في طرائق متباعدة شتى .

ولقد رمى بعضهم بعضا بالدور والتناقض في هذا البحث من أجل هذا السبب ، مثل أولئك الذين انتقدوا تعريف ستوارت مل للذة بالدور ، اذ عرفها بأنها ما من شأنه أن يكون مرغوبا فيه ، وفي الوقت نفسه جعلها معياراً لما يجب أن يرغب فيه الناس (١) • ومثل انتقاد غوستاف لوبون القول بأن القوانين والأنظمة تؤثر في سلوك الناس • اذ هو يرى أنها متأثرة بهم وليست مؤثرة فيهم • فقد قال في كتابه روح الاجتماع : « لا يزال الناس يذهبون الى أن النظامات تقوم معوج الهيأة الاجتماعية وأن تقدم الأمم أثر من آثار اتقان تلك النظامات واصلاح الحكومات ، وأنه يمكن احداث الانقلابات الاجتماعية بواسطة الأوامر والقوانين • ذاك وهم تأصل في الأفكار لما تبدده التجارب على تكرارها ، وقد ضاعت فيه متاعب الفلاسفة والمؤرخين الذين تصدوا لبيان فساده ، لكنهم لم يلاقوا صعوبة في اقامة الدليل على أن النظامات بنات الأفكار والمشاعر والأخلاق • وأن الأفكار والمشاعر والأخلاق لا تتغير بتغير القوانين (٢) » •

والحق أنه لا دور في تعريف « مل » للذة كما قالوا ، لأن المصدر الذي استقى منه تعريفه لها ، وهو التجارب والخبرات السابقة غير المورد الذي الزمه بمقتضى ذلك التعريف ، وهو المجتمع الذي من حوله • كما أنه ليس مسلّماً أن القوانين متأثرة بالناس وليست مؤثرة فيهم ، بل هي متأثرة بالسابقين ومؤثرة في اللاحقين •

ولكنّ المسألة فيها من الاضطراب الذي ذكرنا ما لا يقل خطورة عن الدور الذي توهموه • ولعل قصدهم من الدور التعبير عن هذا الاضطراب نفسه • والعجيب كيف فرق غوستاف لوبون بين القوانين ٠الأخلاق ،

---

١ ـ راجع « المنفعة العامة » للدكتور توفيق الطويل ص ١٨١و١٨٢ •

٢ ـ روح الاجتماع لغوستاف لوبون ترجمةاحمد فتحيزغلولص١٠٥•

فاعتبر الأولى مسوقة وراء مجتمع الناس واختلاف أحوالهم ، واعتبر الثانية ثابتة مستقلة لا تتغير ، مع أن القوانين لا تختلف وتضطرب الا لاختلاف الأخلاق واضطرابها •

ولا ينقض هذه الحقيقة الواضحة ما هو مسلّم به من أن الفطرة الانسانية واحدة ، سواء عرف كنه هذه الفطرة تحليلاً أم لا • ذلك لأن نسبة الفطرة الى نوازع الخير والصلاح كنسبة التربة الى النبت ، اذ أنها ليست سوى الحالة التي خلق الله عليها عقل النوع الانساني سالما من الاختلاط بالرعونات والعادات الفاسدة ، وعلى ذلك فهي مهيأة لالتقاط الصورة الصادقة من صور الحق والخير بشكل لا نزاع فيه ، غير أن هذه الفطرة نفسها تقابل في الحياة بعوامل مختلفة سواء منها ما يسمى بالمقصودة وما يسمى بغير المقصودة ، فتفسد عليها أصالة نزوعها وتدفعها في طرق وفجاج مختلفة متنوعة • ثم يأتي علماء الفلسفة والأخلاق والتنظيم الاجتماعي فيستلهمون الخير من هذه الفطرة بعد ما أصابها ما أصابها من عكر في مرآتها، واضطراب في وجهتها ، فيصدرون عنها وقد اختلفوا الى مذاهب وآراء متباينة مختلفة ، وإلا فان الايمان بالله والولاء في العبودية له ، هما من أولى كوامن الفطرة البشرية كما أخبر عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحديث الصحيح (١) ، فلماذا لم يكن أمر هذا الايمان وتوابعه في مقدمة ما يدخل عندهم ضمن معايير الخير والصلاح ؟

كما أن من أبرز لوازم هذه الخاصة أيضا فقدان المثل الأعلى الواحد أمام المجتمع بحيث تنصب مساعيهم على اختلافها ابتغاء تحقيقه أو الوصول اليه • اذ ما الذي يربط المجتمع الذي يتلقى معايير الصلاح والفساد في

---

١ ـ الحديث « كل مولود يولد على الفطرة ثم ان أبويه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » متفق عليه •

أعماله من واضعي القوانين ومفلسفي الأخلاق بمثل أعلى واحد ، وهــو غير ناظر الى أي شيء من وراء آفاق هذه الحياة الدنيوية التي تزخر وتموج بعشرات بل بمئات المظاهر البراقة التي يصلح كل واحد منها مثلا أعلى يحجّ اليه ويضحَّى من أجله ، بحيث لا يرجح الواحد منها على الآخر الا طبق تفاوت احساسات الناس ومشاعرهــم نحوها ، وذلـك حسب ما يصادف كلا منهم من ظروف وعوامل مختلفة ؟

فانحصار نظر الناس في هذه الحياة الفانية وحدها ، جدير بـأن يجعل كل ما فيها نسبيا متلونا بلون أحاسيس الناس ومشاعرهم وميولاتهم المختلفة ، طالما ليس ثمة مصداق خارجي تثبت به جوهرية صدق الخبر وكذبه عند الحديث عن المصلحة والمفسدة •

ولقد قرر معظم الباحثين هذا الأمر سواء أدركوا السبب لذلك كما نقول أم لا ، بل ربما كان البحث في السبب غير داخل في طبيعة بحثهم واختصاصهم •

يقول الدكتور محمد يوسف موسى في كتابه مباحث في فلسفـة الأخـلاق :

« كل منا له مثله الاعلى ، هذا مثله رجل مغترف من لذائذ الحياة ويجد سبيل المعيشة الراضية أمامه موفورا ، وذاك مثله الأعلى انسان كمل عقله وأخذ بأوفر حظ من العلوم والفنون حتى صار نابغة ، وآخر مثله الأعلى عمر في شجاعته وعدله •• وليس في وسع الأخلاقي أن يرسم لكل امرىء مثلا يناسبه فان ذلك يختلف باختلاف الأشخاص والبيئة والتربية ونوع الحياة التي يحيونها (١) » •

---

١ ـ مباحث في فلسفة الأخلاق للدكتور محمد يوسف موسى ص ١٤٧ و ١٤٨ •

ويقول الدكتور اسماعيل مظهر في كتابه فلسفة اللذة والألم :

« .. ان أكثر المرافق التي تكوّن حضارة الانسان كالتجارة والصناعة والزراعة ونظام الأحزاب والديموقراطيات بأنواعها والحريات على مختلف ألوانها ، أكثر ما تحركها الانفعالات وتقودها الشهوات وتحتكم فيها المطامع والأغراض ، وأقل ما تكون خضوعا لمحكمة الضمير ، ولو أن اخضاع هذه المرافق أجدر بالنوع البشري وأجدى . ولكنك لا تجد لها من أثر الا في المثاليات (١) » .

ولا ريب أننا عندما نتساءل عن سبب هذه الظاهرة لا نجد لها الا سببا واحدا هو وزن الأعمال بميزان الدنيا وحدها ، والحياة الدنيا إن هي الا مجموعة انفعالات ، مختلفة بل ومتضاربة في أكثر الأحيان ، تقود سعي الناس في شتى المذاهب والاتجاهات ، ولا أجد لايضاح هذه الحقيقة مثلا أقرب من معهد داخلي جميل فيه حشد من الطلبة الذين وجدوا فيه للدراسة ، ثم الخروج الى المجتمع ابتغاء القيام بوظائف وخدمات معينة ، فان مثلا أعلى واحدا إذاً يقود جميع هؤلاء الذين تضمهم جدران المعهد ، وجميع ما يمارسون فيه من أعمال - سواء كانت لذائذ أو آلاما - انما يقصدون بها الوسيلة الى ذلك المثل الأعلى . ولكن لنفرض أنهم نسوا مهمتهم هذه ، ونظروا الى ما يواجهونه من تصرفات وأعمال في ذلك المعهد نظر من يقصر حياته على المكث فيه ، فلا ريب أنهم ينتشرون في طرق شتى ، وراء مثل وغايات فرعية كثيرة مختلفة ، ولا ريب أنك تجد كلا منهم قد عكف على ما يروق له من لذائذ ضيقة خاصة في دنيا المعهد الذي يخيل اليه أنه قد وجد فيه وسيفنى فيه .

---

١ - فلسفة اللذة والألم ص ٣٩ .

الخاصة الثانية : أنها مقومة بقيمة اللذة المادية فقط ، سواء روعي في ذلك ما تعود ثمرته على شخصية الفرد وحده أو على الشخصية العامة للمجتمع •

ولا يعارض ذلك أن المنفعة في مذهب أمثال « ستوارت ميل » منقسمة الى أنــواع : فمنها الحسية ومنها المعنوية ، ومنها الجسمية (١) •• الخ لأن مردها جميعا الى نوع واحد ، وهو ما يجدر أن يسمى باللذة المادية ، ورغم أن « ميل » حاول أن يثبت بالبرهان التجريبي تنوع اللذة الى حسية ومعنوية وأن اللذائذ المعنوية ترجح في كثير من الأحيان عـلى اللذائــذ الحسية ، وبين ذلك بما أجمع عليه الخبراء من أن الذكي لا يرضى أن يكون أبله ولا المتعلم أن يكون جاهلا (٢) ـ فانا نقول ان اللذائذ المعنوية لا ترجح في الحقيقة على الحسية الا لاقتناع أصحابها أن المعنوية من شأنها أن تثمر اللذائذ الحسية أيضا ، فمن منا يجهل أن الذكاء في الانسان مفتاح يفتح له أبواب مختلف اللذائذ الحسية من غنى ورفاهية وصحة وغير ذلك حتى ولو كان حمل ذلك المفتاح يكلفه شيئا من المشقة والجهد ، ومن منا يجهل أن الجهل والبلاهة وسيلتان الى المخاطر والآلام ، حتى ولو كانتا في ظاهرهما تحملان لصاحبهما نسيماً بارداً رخياً من الراحة والأمن ؟

فأرباب نظريات الأخلاق وأرباب القوانين الوضعية (٣) إنمـا تعو، موازين الخير والشر بأيديهم ـ مهما دارت ولفّت ـ إلى القيمة الماديـة المحسوسة التي بها وحدها تقوم الدنيا كلها في نظرهم •

---

١ ـ راجع ص ٢٨ من هذا الكتاب •

٢ ـ ص ١٠٧ و ١٠٨ من كتاب الأخلاق لأحمد أمين •

٣ ـ مرة أخرى أحب أن أذكر القارىء بأنه لا فرق بين بحوث الأخلاق ولوائح القوانين الا في أسلوب المعالجة وحدها ، وانظر ص ٣٠ من هذا الكتاب •

إن مؤسسات قد توضع عندهم لمواساة ذوي العاهة وارباب الحاجة ، ولكن الغاية البعيدة لهم من وراء ذلك ليس هو التأكد من أن السعادة قد حلت محل الأسى في أفئدة أولئك المحتاجين ، بل إنهم يتوقعون فائدة مادية من وراء مشروع مثل ذلك ، فقد تكون الغاية البعيدة من ذلك تنظيف الميادين والشوارع الضخمة من المناظر المؤثرة حتى تكون البلدة أقوى على اجتذاب الغرباء اليها ومن ثم تكون الحركة التجارية والنشاط المادي أقوى وأضمن •

وكما تسخر فضائل الأعمال عندهم للوصول الى الأماني والمقاصد المادية ، فان الرذائل أيضا تستخدم لنفس المهمة ، اذ لا فرق بين الرذائل والفضائل ما دام كل منهما وسيلة مجردة ، ومهما يكن من فرق بينهما فانه يسقط سقوطا تاما ما داما يستويان في تحقيق الغرض المطلوب •

ان فتح أبواب دور اللهو على مصاريعها ، وعرض أشد المغريات الجنسية في أنحاء المجتمع ، واطلاق الخمور والمكيفات في رؤوس الناس وعقولهم – كل ذلك انما يعتبر شراً في النظرة الأولى فقط ، ولكنه سرعان ما ينقلب الى خير كبير عندما يلاحظ الربح المادي الذي تثمره دور اللهو وتجنيه ضرائب الخمور •

واذا أردت أن تعرف مدى الشعور المادي عند هؤلاء لدى تقويم المنافع فأصغ الى « بنتام » وما يقوله في كتابه أصول الشرائع :

« •• ان في الزينة والتحسين منفعة لأنها تساعد على جلب الغرباء في البلد : ينفقون فيها من أموالهم ويتبارزون بمتاجرهم ، وكلما تقدمت الأمة في التحسين وانشاء البدئيات صار لها على غيرها شبه ضريبة يؤديها الناس بلا شعور ، فالبلد التي توفرت فيها أسباب الزينة مما يروق الخاطر أشبه شيء بملهى يتوارد اليه الناس أفواجا على اختلاف طبقاتهم ليروا ما فيه من

الألعاب ، ويدفعون رسما زهيدا بالنسبة لكل واحد منهم ، فيتحصل الملهى على قسم عظيم من نفقاته ، وربما كان تقدّم الأمم في المحسنات وأنواع الزينة والأدب موجبا لميل الأمم اليها[١] » .

إن هذا الكلام يوضح من غير شك - بقطع النظر عن مناقشة الفكرة ذاتها - الميزان الرئيسي الذي يضعه هؤلاء في الاعتبار لدى معرفة المصالح والمفاسد . كما يوضح أن من السهل تحويل كثير من الموبقات إلى مصالح ضرورية من أجل ذلك ، فهو نفسه مثلاً يرى من الضروري أن يتيسر سبيل الاتصال الجنسي المطلق للخدم والبحارة والجنود والشباب من ذوي الطبقة الرفيعة وكثير من أشباههم . يقول :

« واذا قطعت النظر عن الشبان الذين لم يبلغوا أشدهم ترى كثيرا من الرجال لا يقدرون على القيام بأعباء العائلة ، فالخدم والجنود والبحري غير ممكنين من حركاتهم ورغباتهم ، منقادون لغيرهم على الدوام وليس لهم مستقر معروف ، وذو المستقبل من الطبقة الرفيعة ينتظر فرص الزمان لينال مالا أو ليكتسب جاها حتى يستقر حاله ويتمكن من نفسه تماما ؛ وجميع من ذكرناهم محرومون من الزواج عائشون منفردين اضطرارا ، وأول مسهل لهذه الحالة يأتي إلى الذهن هو اجازة الاجتماع لزمن محدود (١)».

وواضح أن مثل هذه الفتوى إنما يصدر من الاقتناع بأن النفع المادي - سواء كان خاصا أو عاما - هو الذي ينبغي أن يكون الغرض الرئيسي من وراء سعي الفرد والمجتمع ، وبناء على ذلك فان من السهل أن ينقلب ما هو

---

١ - أصول الشرائع لبنتام ص ٢٧٣ .

٢ - أصول الشرائع لبنتام ص ١٠٦ و ١٠٧ .

رذيلة وشر ، بحد ذاته ، إلى فضيلة وخير ، عندما يساهم في تحقيق رخاء مادي مثلا .

ومثل هذه النظرية هو الذي يحمل كثيرا من أرباب المعامل والمصانع الكبرى على أن يهيئوا لعمالهم تحقيق رغائبهم الجنسية في نظام لا ينخرم كما يهيئون لهم أجورهم المادية ، وليس في ذلك شيء من الغضاضة ما دام أنه يساعد على تقديم أكبر قدر ممكن من الانتاج (١) .

ثم ان هذه الخاصة هي في الحقيقة نتيجة للخاصة الأولى التي مر بحثها ، اذ ليس من المنتظر ممن لا يعرف أن يعرض تجارب الخير والشر الا في الحقل الدنيوي وحده أن يفهم للمنفعة معنى غير معناها المادي المحسوس ، والمنفعة المعنوية المجردة لا تنبع إلا من النظرة الدينية القائمة على أساس اعتبار حساب جدي لليوم الآخر .

كما أن هذه الخاصة من مستلزمات مبدأ « حب الذات » أيضا وهو يعتبر قدراً مشتركا يؤوب اليه معظم الباحثين في المنفعة وفلسفتها وان بدا لأول وهلة أنهم مختلفون في هذا المبدأ .

فلا خلاف في الحقيقة بين « هوبز » حامل لواء الفلسفة الأبيقورية الفردية في العصر الحديث (٢) ، وبنتام حامل لواء المنفعة العامة ، في أن كلا منهما يصدر عن مبدأ واحد ، هو « الأنانية الفردية » أو « حب الذات » وأن كلا منهما ينتهي الى الايمان بضرورة شمول النفع للغير أيضا ، وإن

---

١ - يجدر مراجعة كتاب « الساعة الخامسة والعشرون » لجيورجيو ففيه عرض لكثير من الأمثلة من هذا النوع ، ونقد شديد لهذه الحياة المادية المغرقة لدى الغرب والشرق على السواء .

٢ - وهي الفلسفة التي تقوم على الايمان بالمنفعة الشخصية الفردية كما سبق بيانه ، يراجع ص ٢٧ و ٢٨ من هذا الكتاب .

اختلفت فيما بينها حيثيات هذه الضرورة (١) •

وإذا كانت الأنانية الفردية هي منبع المنفعة حتى عندما تقدم للغير ؛ وإذا كان المراد من المنفعة انما هو أن تبذر وسيلتها ، وتحصد نتيجتها في هذه الحياة الدنيا وحدها ـ فماذا عسى أن تكون هذه المنفعة إذاً سوى اللذة المادية المجردة مهما كان الشكل الذي قدمت فيه ، ومهما كانت الوسيلة التي اتخذت اليها ؟

* * *

الخاصة الثالثة : اعتبار الدين عندهم فرعا للمصلحة ، أي إنه يستعان به من حيث كونه مؤثرا في تنفيذ وجوه المصلحة المعتبرة لديهم •

ولا شك أن اعتبار الدين كذلك يعدّ أمرا طبيعيا بالنسبة لمن جعل المنفعة الدنيوية هدف الأهداف كلها وغاية الغايات • فحتى الذين لا يجدون مناصاً من الاعتراف بوجود الله وأهمية دينه ، لا يجدون صعوبة في التوفيق بين إيمانهم هذا واتخاذ الدين في نفس الوقت سبيلاً لاستثمار المنافع والمصالح التي تروق لهم • فهم يقولون : ان رحمة الله وحكمته أجل من أن تعوقا مخلوقاته عن نيل منافعهم وملاذهم في حياتهم التي يعيشونها • ولا ريب أن ظاهر هذا الكلام سليم ، ولكن المغالطة الكامنة فيه تبدو للعيان حينما يُسألون عن نوع هذه المنافع والملاذ التي سخر الله دينه لتحقيقها •

والواقع أن الذي يروق لهم في الجواب على هذا السؤال هو أن يقولوا: إن لهم أن يخططوا سبيل مصالحهم التي يفهمونها وعلى الدين أن يذلل العقبات التي في هذا السبيل !! ••

---

١ ـ راجع كتاب مذهب المنفعة العامة للدكتور توفيق الطويل ص ٦٠ ـ ٦١ ـ ٧٢ ـ ٩٩ •

لقد عقد بنتام في كتابه أصول الشرائع فصلاً خاصاً عن كيفية وجوب استعمال المؤثر الديني بل والتصرف فيه للاستعانة به في تحقيق ما يراه علماء الأخلاق والقانون من مسالك الخير والشر ، يقول فيه :

« يجب أن يكون سير الديانة موافقا لمقتضى المنفعة ، فالديانة باعتبارها مؤثرا تتركب من عقاب وجزاء ، فعقابها يجب أن يكون موجهاً ضد الأعمال المضرة بالهيأة الاجتماعية فقط ، وجزاؤها يكون موقوفا على الأعمال التي تنفعها فقط ، وهذه هي القاعدة الأولية . والطريقة الوحيدة في الحكم على سير الديانة هو النظر اليها من جهة الخير السياسي في الأمة فقط وما عدا ذلك لا يلتفت اليه (١) .

ولقد تبنى هذه النظرية ـ على نطاق واسع ـ وليم جيمس ، وشرحها في كتابه « البراجماتزم » حيث دعا الى التمسك بكل ما من شأنه أن يحقق غاية أخلاقية سليمة ، حتى ولو كان الأمر المتمسك به باطلا في جوهره ، بل ولا يهم أن يكون حقا أو باطلا ما دام أنه يحقق نفعا مرغوبا فيه .

ويقول عنه الدكتور توفيق الطويل في كتابه مذهب المنفعة العامة :

« كان جيمس يهتم بالعقيدة الدينية باعتبارها ظاهرة انسانية ، وهو يريد أن يحقق للناس السعادة ، فاذا كان اعتقادهم بوجود الله كفيلا بتحقيق سعادتهم وجب أن يعتقدوا في وجوده ، واذا أثبتت التجربة أنه يكفل سعادتهم كان هذا الاعتقاد حقا ، حتى ولو عجز العقل النظري عن أن يقيم الدليل المنطقي على أن هذا الاعتقاد حق (١) » .

---

١ ـ ص ٣٠٧ من كتاب أصول الشرائع لبنتام .

٢ ـ ص ٢٦٦ من كتاب المنفعة العامة للدكتور توفيق الطويل . أقول وقد تكونت في الغرب مدرسة قوامها الاستهانة بالعقل وانكار حججه وبراهينه أمام الشعور الفطري لدى الانسان وما يحققه له هذا الشعور من مصالح . =

ثم إنه قد يقول معترض : ان هذه الخصائص التي ذكرتها انما هي من وجهة نظر مفكرين غلبت عليهم النزعة الالحادية ، وسواء كان هؤلاء قلة أو كثرة ، فان في مقابلهم آخرين نظروا الى المصلحة والمفسدة نظرة دينية خالصة ، ووزنوا الخير والشر بميزان « لاهوتي » مجرد • فقد بحث « جون جاي » ١٦٦٩ - ١٧٤٥ في المصلحة على أساس وضعها في معيار متسع لحساب اليوم الآخر وثواب الجنة وعذاب النار • كما جاء من بعده « وليم باليه » ١٧٤٣ - ١٨٠٥ فسلك السبيل ذاته ، ولا ريب أن مباحثهما قد كونت مدرسة وأتباعا ، واذاً فلا يصح أن نجعل هذه الصفات التي مرت ، خصائص للمصلحة عند كافة الباحثين في الأخلاق والتشريع •

= وقد تكونت هذه المدرسة من أمثال جان جاك روسو وكانت ووليم جيمس وغيرهم • وكانت رسالة هؤلاء على حد زعمهم هو «انقاذ الدين من العقل»!! • • وتحليل أسباب قيام هذه المدرسة الطريفة سهل يسير : فلقد انبثقت الحاجة لديهم اليها من شعورهم بالتناقض الصارخ بين عقيدتهم الدينية القائمة على ما لا يرضاه العقل من تثليث وتوابعه ، وفطرتهم الانسانية التي تلح عليهم في البحث عن دين يتمسكون به ومعبود يدينون له • وهو اشكال لا ينتهي الا برفض الدين الباطل أو العقل الصحيح • ولكنهم آثروا الثاني على الأول ، فهم بذلك لا بالعقل آمنوا ولا على الدين الصحيح عثروا • ولكنهم أرضوا - بالخداع - شعورهم الفطري المتعطش الى الدين ، وساروا بمصالحهم بضع خطوات الى ما يريدون •

نقول هذا ليتضح لأولي الأبصار مبلغ حرص علماء الغرب على دينهم الذي لا يتفق مع العقل ، حتى انهم ليتنازلون عن عقولهم حفظا عليه • على حين يلح سفهاء شرقنا الاسلامي الذين وضع الله بين أيديهم دينا يسجد العقل لكل جزئياته وأحكامه على خلع هذا الدين من ربقتهم وان اقتضاهم ذلك أن يعموا بصائرهم وأبصارهم • وان تعجب لشيء فاعجب لهم كيف يسعون في آن واحد الى أخذ الاستهانة بالدين من ملاحدة الغربيين وأخذ الاستهانة بالعقل من متدينيهم !! هذا وليرجع القارىء للاستزادة من هذا البحث الى كتاب « موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين » للشيخ مصطفى صبري ج ٢ ص ١٤٠ - ١٥٤ •

والجواب على هذا من وجهين :

أولا : ليس معنى ما ذكرناه أن المجتمع الذي تعيش فيه بحوث هذه الفلسفة الأخلاقية مجتمع أعلن كفره والحاده ، كيف والكنائس لا تزال قائمة فيه ولا يزال أهله يغشونها في كل مناسبة ، وبحوث « الالهيات » و « اللاهوت » تحتل جانبا كبيرا من معاهده وجامعاته ؟ • بل وان توهم ذلك يتناقض مع ما قلناه من اتخاذهم الدين مجرد آلة للمصالح والمنافع ، وبناء على ذلك فقد وُجد علماء بحثوا فعلا في الأخلاق من زاوية دينية خالصة • غير أن هؤلاء العلماء مع أبحاثهم انما يعدون جزءا من مجموع مظهر الدين الذي يسخَّر ابتغاء تحقيق المآرب التي رآها علماء القانون والتشريع مصالح ينادي بها الأخلاق • صحيح أنهم جاؤوا بموازين دينية لسلوك الانسان تخالف تلك الموازين المادية الأخرى ، غير أن قيمة هذه المخالفة لا تزيد عن قيمة المخالفة التي يبديها راكب السفينة ، حينما يسير على ظهرها جنوبا على حين تمخر السفينة طريقها الى الشمال • وما يقال عن موقف هؤلاء العلماء يقال عن سائر المظاهر الدينية الأخرى التي تعج فوق سفينة من المجتمع المادي الجانح •

ثانيا : ان الاشكال لا يحل بمجرد اعتبار حساب اليوم الآخر في تمييز الخير من الشر ، اذ حتى ولو اتفق الجميع على ضرورة هذا الاعتبار ، فانهم يقفون عند نقطة هامة أخرى ، هي تلمّس مقاصد الدين التي بها يصبح سلوك الانسان مصلحة يثاب عليها ، وهي وقفة لا نتيجة لها ، ذلك لأن الشرائع السابقة على الاسلام ، قد لحق بها التغيير والتبديل المتكرر ، حتى ضاعت معالمها ، ولم يبق فيها ما يمكن الاعتماد عليه والتمسك به من الاحكام التشريعية •

وعلى هذا فلا مناص من أن يعودوا ـ وقد ضلوا عن سبيل الاسلام ـ الى تلك المعايير التي كانت ولا تزال متناقضة مختلفة يلتمسون عندها علم

المصالح والمفاسد ، ليقرظوها بعدئذ بربط الجزاء الأخروي بها •

وعندما أتيح لرجال الدين المسيحي يوما ما ، أن يشرحوا المصالح المتفقة مع مقاصد الدين ، انتهوا الى أن المصلحة انما هي أن لا يستجيب الانسان لمصالحه الجسمية ، وأن يزهد في كل ما تتطلبه النفس ويحتاجه الجسم ، سعياً إلى تطهير الروح عن طريق تعذيب الجسم !! •• ولا ريب أن هذا الافراط كان من أهم العوامل التي رجحت كفة البحث الفلسفي وأغلقت سبيل التفاهم مع هذا المنطق « الديني » اغلاقا محكما •

* * *

والخلاصة أن المصالح التي آمنت بها أوربا على أيدي علماء الفلسفة الأخلاقية ، ثم اتخذتها أساساً لقوانينها ، مصالح تنبع من أنانية فردية غير مهذبة وإن ظهرت بمظهر السعي الى الصالح العام ، تحوم حول حاجات الجسم وشهواته وان بدت أنها تطرق باب العقل تسأله وتستفتيه ، لاتضع في حساب الوسيلة غاية من وراء الحياة الدنيا وان لم تنكر الدين • ينبغي أن يعلم هذا كل باحث اسلامي كي لا يتشابه عليه الأمر ويقوده تيار التقليد باسم المرونة في الفهم وصلاحية الدين لكل وقت •

٥ ـ أهم خصائص المصلحة في الشريعة الاسلامية

واذا قلنا «في الشريعة الاسلامية» بعد قولنا سابقا « في النظم الوضعية» ، فليس المراد أن فهم المصلحة يجوز أن يتم بطريقتين وعلى مذهبين ، وأن نسبة هاتين الطريقتين الى بعضهما كنسبة الندّين أو الزميلين المتناكبين ، فلكل منهما أدلته وشيعته وأتباعه •

لا • ومن الخطأ أن يفهم هذا بحال ما ، وانما هذا الفهم ـ أو الافهام ـ

المغلوط من شأن معظم الباحثين والمستشرقين الأجانب • ولم يكن حديثنا الى الآن الا بحثا في المحاولة التي قام بها فريق من فلاسفة الأخلاق للكشف عن حقيقة الصالح العام الذي يحقق للانسان ـ فردا وجماعة ـ سعادته المنشودة ، ولقد تبين أنها كانت ولا تزال محاولة فاشلة لم تكشف لهم الحجاب عن الحقيقة المطلوبة •

أما حديثنا الآن فهو عن هذا الصالح العام كما يكشفه لنا خالق الانسان نفسه • وليس في هذه الجملة ما يحتاج الى عرض أدلة وبراهين ، ما دام المفروض أننا نصدر في بحثنا هذا من نقطة تلي نقطة الايمان بالله وكتبه ورسله واليوم الاخر • فقد جاء كتاب الله تعالى عن طريق رسوله محمد صلى الله عليه وسلم كاشفا لما فيه صالح الناس أجمعين •

والطريقة الموهمة في العنوان ليست الا أسلوبا اقتضته المقارنة لكشف اللبس بين حق وباطل •

ويمكن حصر هذه الخصائص أيضا في ثلاثة أمور :

* * *

الخاصة الأولى : أن الزمن الذي يظهر فيه أثر كل من المصلحة والمفسدة ليس محصوراً في الدنيا وحدها بل مكوّن من الدنيا والآخرة معا•

وبيان ذلك أن المصلحة هي المنفعة أو الوسيلة اليها • فكل عمل أثمر لصاحبه منفعة ـ وان جاءت الثمرة متأخرة ـ يعتبر عملا صالحا • ويختلف مدى تأخر الثمرة من عمل لآخر ، فقد يتأخر الى فترة قليلة كالاكتساب للرزق ، وقد يتأخر الى أكثر كزرع الأرض لجني الثمار ، وقد يكون التأخر أكثر من ذلك أيضا كمن يشحّ على نفسه في الرزق ليوفر حاجته من المال لسن الشيخوخة • وكل عمل يغلب على ظن فاعله أنه يثمر في

المستقبل منفعة راجحة له يعطى حكم المصلحة ، ما دام يربطه بالمستقبل ـ بعيدا كان أم قريبا ـ حبل قوي من الأمل ، غير أن المستقبل ينتهي في نظر من غفلوا عن حياة أخرى من بعد الموت ، بانتهاء حياة الانسان هذه . ولذا رأيناهم لا يضعون الأعمال إلا في معيار الزمن الدنيوي وحده ولا يمتد بهم الأمل القوي الى ما بعد الموت بحال . أما معنى المستقبل في يقين من آمن بالله إيمانا صادقا ، لا تقليديا على اللسان ، فهو وحدة زمنية تمتد امتدادا شاسعا إلى ما بعد الموت ، بحيث تضؤل إلى جانبه قيمة هذه الحياة الدنيا كمًّا وكيفا . والتنبيه إلى وجود هذه الحياة الآخرة هو من أهم ما بعث من أجله الرسل والأنبياء ، وكتاب الله تعالى يفيض بمختلف الأدلة والبراهين على وجود هذه الحياة .

فإذا تبين ذلك ، فقد أرادت حكمة الله جل جلاله أن يصل بين كل من الحياتين بوشيجة متينة ، هي وشيجة السبب والمسبب ، اذ أمر عباده باتخاذ حياتهم الدنيا وسيلة للسعادة في حياتهم الآخرة فقال : (وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة)[1] وقال (ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك سعيهم مشكورا[2] . ثم بين لهم كيفية التسبب في بلوغ سعادة الآخرة بالزامهم بشريعة كاملة يتبعونها ، هي مجموع ما يلتئم مع فطرة الانسان الصافية الأولى ويضمن له في حياته هذه ـ فضلا عن الحياة الآخرة ـ السعادة الكاملة . غير أنها في كثير من الحالات لا تلتئم مع ما قد ركب في الانسان من شهوة جامحة وأنانية غير مهذبة يلبسان عليه الحق بالباطل . ويغشيان أمامه سبيل الفطرة الأولى والفكر السليم ، ففي اناطة هذه الشريعة بالجزاء الأخروي ما يبعد الانسان المؤمن عن تلك

---

١ ـ سورة القصص : ٧٧ .

٢ ـ سورة الاسراء آية (١٩) .

الأهواء ويشده إلى التمسك بما أمر به ، على ما يجده من بعض الشدة في مخالفة نفسه .

واذا سأل سائل : فلماذا ركب الله في الانسان ما يبعده عن الطريق الى مصالحه من شهوات وأهواء ؟ قلنا ان الانسان لا يحرز استحقاقا لأجر ولا يتعرض للوقوع في وزر ، اذا لم يقم بين عقله وشهوته صراع على الخير والشر • ولا تتم حقيقة العبودية لله تعالى اذا لم يضح الانسان في سبيل مرضاة ربه بهوى أو غرض تتوق نفسه له • وانما مآل ما يتصف به الانسان ـ طوعا أو كرها ـ العبودية لله تعالى والتعرض لحياة من الابتلاء بمختلف وجوه الخير والشر • قال الله تعالى (ونبلوكم بالشر والخير فتنة والينا ترجعون (١)) •

وقال (تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم ايكم أحسن عملا وهو العزيز الغفور (٢)) •

ولا يسأل عن وجه الضرورة في أن يلزم الانسان صفة العبودية لله تعالى • اذ أن عبودية الانسان لله فرع عن اتصافه تعالى بصفة الألوهية وهي صفة واجبة للذات العلية جل جلاله لا تقبل تعليلا ولا انفكاكا •

وبناء على ما تتصف به المصلحة والمفسدة في الشريعة الاسلامية من هذا الشمول كان أبرز صفة من صفات الشرائع الالهية باجماع علمائه أنها جاءت لما فيه صلاح الناس في عاجلهم وآجلهم ، أي جاءت بشريعة يلزم من تطبيقها حصول السعادة لهم في دنياهم وآخرتهم (٣) •

---

١ ـ سورة الانبياء : (٣٥) •
٢ ـ سورة تبارك : (١) •
٣ ـ فسر الشيخ طاهر بن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الاسلامية الأجل هنا بعواقب الأمور في الدنيا ، ولم يرتض أن يفسره كما ذهب اليه =

وبناء على ذلك أيضا فانه لا يجوز للباحث أن يحكم على فعل بأنه مصلحة بناء على ماله من الظواهر والآثار الدنيوية حتى يكون على بينة من آثاره الأخروية أيضا ، وذلك عن طريق النظر في نصوص الشريعة وحدودها •

وليس من خلاف في هذا بين المسلمين • الا أن أهل السنة والجماعة ، نفوا أن يكون ـ العقل مستقلا بادراك احكام الشريعة وما يترتب على أعمال الانسان في الآخرة من ثواب أو عقاب ، وأما المعتزلة فقد ذهبوا الى أنه قد يستقل بدرك ذلك بناء على أصلهم الذي تمسكوا به من التحسين والتقبيح العقليين في الافعال • وليس لهذا الخلاف أثر في هذا الذي ذكرناه •

ثم انه يترتب على هذه الخاصة أمران :

الأول : أن مشروعية جميع احكام العباد تعود الى قدر مشترك من التعبد • على تفاوت في ذلك ، حتى ولو كانت هذه المصالح متعلقة بمعايشهم ومعاملاتهم الدنيوية • وهذا ما أراده الامام القرافي بقوله : (لا يوجد حق للعبد الا وفيه حق لله تعالى (١))•

وبيان ذلك أن البالغ العاقل ملزم بحق التكليف من الله تعالى في كل تصرفاته وأعماله المختارة ، على حين لا يتصور أن يلزم الباري عز وجل

= غيره بالحياة الآخرة ، قال : « لأن الشرائع لاتحدد للناس سيرهم في الحياة الآخرة بل جعلها الله جزاء على الاحوال التي كانوا عليها » •

ولسنا نجد مبررا لهذا التفسير ، لأن كون الاعمال الدينوية ذات ثمرات صالحة في الآخرة لا يستلزم أن تكون الدار الآخرة دار تكليف كما هو واضح • ولكنه يستلزم أن تصبح هذه الاعمال الدينوية منطوية على صالح دينوي واخروي معا •

١ ـ الفروق للقرافي : ج ١ ص ١٤١ •

بتحقيق مصالح عباده اذ هو خالقهم ومالكهم ، هـذا على رأي جمهـور المسلمين ، أما عند المعتزلة فقد أوجبوا على الله الأصلح • فوجه تشريع ما شرعه لهم من الاحكام اذاً قيامهم بحق العبودية له في ائتمارهم بتنفيذ ما شرع ، مع ظهور حكمته ولطفه بعباده في انه لم يكلفهم إلا بما فيه صالحهم وسعادتهم وان كان في ذلك عليهم كلفة التعبد ومشقة المخالفـة للهوى • فليس المراد بالتعبد هنا الالزام بما لا يدرك معناه ، وهو ما يريده الأصوليون في باب القياس •

ومن هنا كان الانسان مثاباً بتنفيذ ما أمر الله جل جلاله ، حتى ولو كان في ذلك استجابة لداعي شهوته ما دام أنه ملاحظ تنفيذ حكمه تعالى • وهذا واضح وصريح في قوله عليه الصلاة والسلام « وفي بضع أحدكم صدقة (١) » •

ومن هنا أيضا كان الانسان محروماً من الثواب اذا لم يلاحظ - وهو يسعى الى مصالحه المشروعة - الاستجابة لأمر الله ، حتى ولو كان في سعيه تنفيذ لمقصد من المقاصد الشرعية • وهذا واضح وصريح أيضا في قوله تعالى : « والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءا حتى اذا جاءه لم يجد شيئا ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريـع الحساب (٢) » ، وفي قوله عليه الصلاة والسلام « انما الأعمال بالنيات وانما لكل امرىء ما نوى (٣) » •

وفي بيان هذا يقول الشاطبي في الموافقات :

(لو كانت أوامر الله من حيث هي ، حقا للعبد ، لصح الثواب عليها

---

١ - رواه مسلم •
٢ - سورة النور : (٣٩) •
٣ - حديث متفق عليه •

بدون نية ، لأن حق العبد حاصل بمجرد الفعل ، من غير نية ، لكن الثواب مفتقر في حصوله الى نية • وأيضا فلو حصل الثواب بغير نية لأثيب الغاصب اذا أخذ منه المغصوب كرها ، وليس كذلك باتفاق وان حصل حق العبد • فالصواب أن النية شرط في كون العمل عبادة ، والنية المرادة هنا نية الامتثال لأمر الله ونهيه • واذا كان هذا جاريا في كل فعل وترك ثبت أن في الأعمال المكلف بها طلبا تعبديا على الجملة (١) » •

ومرد هذا الكلام الى أن الشارع الحكيم انما نظم احكام الاسلام على أساس أن يكون اكتساب مصالح الدنيا سبيلا لنيل سعادة الآخرة • وانما يتم هذا عندما يتخذ الانسان من جميع مقومات حياته وسعادته الدنيوية سبيلا وواسطة الى اكتساب السعادة الخالدة • وذلك طبقا لما أمر الله تعالى به في قوله : « قل ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين (٢) »• ولقد نبه المعز بن عبد السلام الى هذا في عبارات وجيزة اذ قال :

« الانسان مكلف بعبادة الديان باكتساب في القلوب والحواس والأركان ما دامت حياته ، ولم تتم حياته الا بدفع ضروراته وحاجاته من المآكل والمشارب والملابس والمناكح وغير ذلك من المنافع ، ولم يتأت ذلك الا باباحته التصرفات الدافعة للضرورات والحاجات (٣) » •

الثاني : أن ما درج عليه بعض الباحثين من تقسيم الأحكام الشرعية الى ما هو حق لله وحق للعباد ، لابد من حمله على محمل التجوز والتغليب فقط ، إذ الاحكام كلها – من حيث ضرورة استسلام العباد لها وارتباطها

---

١ – الموافقات ج ٢ ص ٣١٧ •

٢ – الانعام • آية (١٦٢) •

٣ – قواعد الاحكام ج ٢ ص (٦٩) •

بالجزاء الأخروي ـ قائمة على أساس حق الله تعالى في أن يلزم الناس موقف العبودية له بوصفه مالكهم وخالقهم •

غير أن جميع هذه الأحكام تحمل في الوقت نفسه الى الناس مصالحهم التي جعلها الله لهم بمحض فضله حقوقا • فكل حكم من احكام الشريعة قائم اذاً على أساس حق الله ، وكل حكم متضمن في الوقت نفسه حقا للعباد ، على تفاوت في مدى ظهور هذه الحقوق واختلاف في تعلقها بالدنيا أو الآخرة •

وانظر ، فان مماشاة هذين الحقين لبعضهما وملازمة الواحد منهما للآخر يتجليان فيما ثبت في الحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : « حق الله على العباد أن يعبد ولا يشرك به شيء" وحق العباد على الله اذا عبدوه ولم يشركوا به شيئا أن لايعذبهم (١) » فقد أناط الحديث حق الله على الناس في وقوفهم موقف العبودية ، بكل ما يصدرون عنه من تصرفات وأعمال • وأناط حق العباد في اثابتهم واكرامهم بالتزامهم هذا الموقف من عبودية الله تعالى ، فلم يبق مجال لتقسيم حقوق الأحكام بين الله وعباده••

ولعل أهم ما حمل الباحثين على هذا التقسيم شيئان :

الأول : ماظهر لهم من أن في الاحكام ما هو تعبدي ، لا يتراآى للانسان ثمرته الدنيوية ، كبعض أنواع الطهارات ، وكالعبادات ، وما هو

---

١ ـ رواه مسلم • والحديث من رواية معاذ بن جبل ونصه : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يامعاذ اتدري ماحق الله على العباد قال الله ورسوله أعلم قال ان يعبد الله ولا يشرك به شيء • قال اتدري ما حقهم عليه اذا فعلوا ذلك فقال الله ورسوله أعلم قال أن لا يعذبهم •

ملتئم مع حاجات الناس في معايشهم ومعاملاتهم ، كأحكام البيوع والنكاح وتحريم السرقة والمسكرات الى غير ذلك ..

الثاني : أنهم رأوا أن صاحب الحق في بعض أحكام الشريعة مخير في اسقاط حقه بترك الحكم الضامن له . كاسقاط ولي المقتول حق القصاص ، واسقاط الغرماء حقوقهم في الحجر على الغريم ، واسقاط الزوجة حقها امام ايلاء الزوج ، واسقاط الزهاد حقوقهم في التنعم باطايب الطعام . ولذا يقول القرافي في فروقه : « فكل ما للعبد اسقاطه فهو الذي نعني به حق العبد ، وكل ما ليس له اسقاطه فهو الذي نعني بانه حق الله تعالى (١) » .

غير أن الذي يظهر بعد الامعان أن الاحكام التعبدية وغيرها - أي ما يخضع منها لمسالك التعليل وما لا يخضع - سواء في عودها بالنفع على العباد سواء كان ذلك في دنياهم أو اخراهم ، بل ان كل ما يستلزم ثوابا في الآخرة من الاعمال يستلزم لا محالة نفعا في الدنيا ايضا كما سيأتي بسطه قريبا ان شاء الله . وهل المراد بحق العبد الا ما ينفعه ويسعده ؟

وأما الاستدلال بصحة اسقاط الانسان بعضا من الاحكام لتنازله عن حقه فيها ، فينبغي أن نعلم أن مايسمى بالاسقاط ينقسم الى نوعين : أحدهما التنازل عن الحق الثابت في الحكم مع الاستسلام والخضوع لشرعة ذلك الحكم وبقائه ، كمن عزفت نفسه عن التمتع بالملاذ مع ايمانه واستسلامه لحكم الله فيها من الاباحة وعدم المنع ، وكمن يعفو عن القصاص في حق الجاني مع التزامه بقبول مبدأ شرعة القصاص . فهذا الاسقاط أعم من أن يدل على أن ذلك الحكم عائد الى حق العبد وحده . لأنه ليس في حقيقته اسقاطا بل هو استعمال للحكم الشرعي بكافة وجوهه المشروعة .

---

١ ـ الفروق للقرافي ج ١ ص (١٤١) .

وأما الشكل الثاني من الاسقاط ، فهو أن ينبذ الانسان مبدأ الخيَرة الذي ينطوي عليه الحكم ، وينسخ حكم الله تعالى بما يلتزمه في نفسه من نقيض ذلك • كالذين حرموا على أنفسهم السائبة والوصيلة ، وكمن يحرم على نفسه أكل اللحوم مثلا أو يحرم عليها ما أحله الله من الطيبات • فمثل هذا يعتبر إسقاطاً حقيقيا وهو غير جائز في أي حكم من الأحكام لأنه ليس في حقيقته الا معاندة لحق الله في رسم مايريد أن يرسمه من الاحكام لعبـاده •

ومن أجل ما بين الصورتين من الفرق الواضح ، وانحصار معنى الاسقاط الحقيقي في الثانية منهما فقط ، تعلق تحذير الشريعة بها وحدها ، وتكرر النهي عنها في القرآن والسنة • ألا ترى الى استعمال مادة التحريم في قوله تعالى : « قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات مـن الرزق (١) » وفي قوله تعالى : « قل لا أجد فيما أوحي اليَّ محرماً عـلى طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير (٢) » اذ هي بين أن الاسقاط الحقيقي للحكم هو نسخه بما يخالفه كتبديل اباحة الطيبات بتحريمها ، وذلك غير جائز في شرع الله على الاطلاق •

ومثل ذلك في القرآن ، موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم من الثلاثة الذين التزموا أحكاما مشددة غير التي أمرهم الله بها ، فهو إنمـا أنكر عليهم إسقاطهم لحكـم الله تعـالى بالتزامهم خلافـه ، وتعهدهـم بما يناقضه (٣) •

---

١ ـ سورة الأعراف آية (٣٢) •
٢ ـ سورة الانعام آية (١٤٥) •
٣ ـ الحديث رواه البخاري ومسلم • ولفظه فيمسلم من رواية أنس: أن نفرا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم سألوا أزواج النبي صلى الله عليه وسلم عن عمله في السر ، فقال بعضهم لا أتزوج النساء وقال بعضهم =

واذاً فقد ثبت أنه لا مبرر لتقسيم الاحكام الشرعية الى حقوق لله وحقوق للعباد .

وقد وقع الذين سلكوا هذا المسلك في بحوثهم في مناقضات اضطرتهم الى الوقوع في تكلفات كان لهم غنى عنها (١) .

وهذا الذي قررناه لا يتنافى مع القطع بأن بعضا من احكام الله تعالى واضح فيها أنها معالجة لامر معايشهم ومعاملاتهم الدنيوية ، على حين لا يبدو في البعض الآخر ذلك . غير أنه أعم من أن يدل على هذا التقسيم في الأحكام .

* * *

الخاصة الثانية : أن قيمة المصلحة الشرعية لا تنحصر فيما تنطوي عليه من لذة مادية كما آلت الى ذلك المصلحة لدى علماء الأخلاق ، بل هي نابعة من حاجتي كل من الجسم والروح في الانسان .

وربما نازع كثير من المؤمنين بفلسفة الاخلاق في أن للانسان حاجات روحية الى جانب حاجاته الجسمية ، متمسكين بواقع المجتمعات التي من حولهم والتي استقوا منها معظم براهينهم « التجريبية » في نظريات الأخلاق .

= لا آكل اللحم وقال بعضهم لا أنام على فراش فحمد الله واثنى عليه فقال ما بال أقوام قالوا كذا وكذا ، لكني أصلي وأنام وأصوم وأفطر واتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني .

١ ـ راجع الفروق للقرافي فيما كتبه تحت عنوان « الفرق الثاني والعشرون بين قاعدة حقوق الله وقاعدة حقوق الأدميين وما كتب عليه المعلق . ص ١٤٠ ج ١ ط دار احياء الكتب العربية . وراجع ص ٣٧٥ ـ ٣٧٨ من كتاب الموافقات للشاطبي ج ٢ تعليق الشيخ عبد الله دراز » .

وأنا لا أجد هنا مجالاً للخوض في عرض الادلة على أن للانسان حاجات روحية لا تغني عنها ملاذه ومبتغياته الجسمية ، ولكن يجب أن أوضح أن ما تمسكوا به في اثبات زعمهم ليس دليلا بحال • اذ المرجح في معرفة الحق في هذا هو الفطرة الأصيلة في الانسان قبل أن تنحدر بها عوامل التربية والمجتمع • والفطرة الانسانية الصافية نزاعة الى تلمس القوة الكبرى في الكون لتدين لها بالعبادة والخضوع ، دون أن تتصور أنها تتلمس ذلك ابتغاء نيل لذة للجسم ، ميالة الى أن تتقيد تقيداً ما ، اطاعة وتقرباً لخالق الكون ، دون أن تتخذ ذلك وسيلة الى قصد مادي معين أو غير معين • وحسبنا من الدليل على هذا في هذا المقام قول الله عز وجل : (فطرة الله التي فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون (١)) •

والحديث القدسي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم :

(إني خلقت عبادي حنفاء كلهم ثم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا (٢)) •

ولو أن أصحاب فلسفة الاخلاق عثروا على هذه الفطرة قبل أن تشوبها الشوائب لوجدوا مصداق هذا ، ولكنهم هم أنفسهم لم يعالجوا هذه البحوث الا بعد أن اصطبغوا بقوس قزح من ألوان مجتمعاتهم المادية الجانحة ، فضلا عن الذين اتخذوهم مادة لدليلهم التجريبي •

واذاً فالمصلحة في الشريعة الاسلامية ناظرة ـ بعدالة ـ الى نوازع كل من الجسم والروح •

---

١ ـ سورة الروم آية (٣٠) •
٢ ـ رواه مسلم •

صحيح ان تحقق الحاجات الروحية لدى الانسان ، لا يأتي بالسهولة التي تحقق بها حاجاته الجسمية من طعام وشراب ومعاملات • لأن في العوامل الشهوانية لدى الانسان وما سلط عليه من وسواس الشياطين ومايحف به من ظروف ، مايعرقل عليه السبيل الى تحقيق حاجاته الروحية ، بل ما قد يسكت صوت تلك الحاجات نفسها في بعض الأحيان • ولكن هذا لا يمنع أن يكون السعي إلى تحقيق أغراض الروح مع ذلك مصلحة ضرورية للكون وللانسان • وهذا معنى قوله سبحانه وتعالى : « ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن (١) » • ولقد سبق أن ذكرنا أن الانسان لايمكن أن يقف موقف العبودية لله والخضوع لتكاليفه إلا إذا قام صراع في نفسه بين الخير والشر ، وهذا هو الذي يجعله مستأهلا لثواب الله ورضوانه يوم القيامة •

فاذا ثبت هذا فلنوضح حقيقة الحاجات الروحية لدى الانسان ، بأمثلة لذلك ، فقد تحدث كثير من الناس عن هذا البحث دون أن يوضحوه بأمثلة من الاحكام الشرعية • إن تحقيق الحاجات الروحية يتمثل بأختصار ـ في تحقيق الغاية التي وضعها رسول الله صلى الله عليه وسلم دليلا على تمام ايمان المؤمن وذلك حين قال : « لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به (١) » • وبيان ذلك أن اخضاع الانسان هواه للشريعة التي جاء بها عليه الصلاة والسلام بحيث يتحول هواه عن موقفه السابق من المعاكسة والمعاندة الى التحبيذ والتأييد ـ لابد أن يكون منسجما مع أصل الفطرة الانسانية ، وإلا لم يكن الاسلام اذاً دين فطرة كما هو ثابت ، واذاً فقد أصبحت محاولة الانسان التغلب على أهوائه وسوقها الى التعود على قيود الشريعة ، سعياً لتحقيق حاجاته الروحية ، حتى وان بدا له في

---

١ ـ سورة المؤمنون آية (٧١) •

٢ ـ رواه الديلمي • ذكره المناوي في كنز الحقائق •

أول الأمر أنه سعي معاكس ، ومن أوضح الأدلة على ذلك أن الانسان يجد نفسه بعد فترة قصيرة من الثبات على هذه المحاوله أمام لذائذ وسعادة دونها مختلف لذائذ الجسم والأهواء •

أما تفاصيل الاحكام المشروعة لتحقيق هذه الحاجات فكثيرة ، من أهمها ما شرعه الله تعالى من وجوب مدافعة المسلم ومعالجته للامراض القلبية ، من كبر وحقد وعجب وحسد ورياء ، وهذه المعالجة هي ما يعبر عنه الكتاب الكريم بالتزكية في مثل قوله تعالى : (كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون (١)) • وفي مثل قوله : (قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى (٢)) • ولا ريب أن الغرض من شرع هذه التزكية ليس هو الوصول الى مزيد من الربح المادي أو اللذة الجسدية ، ولكنه ابعاد ما من شأنه أن يرين على الروح الانسانية من مثل هذه الأمراض التي لاتتفق مع فطرتها الصافية ، وهو مصلحة مستقلة بذاتها •

ويتصل بهذا ما شرعه الله تعالى لذلك ، كالاكثار من العبادات والذكر والتسبيح والنوافل وقيام ساعات من الليل ، فكل ذلك من شأنه أن يساعد المؤمن في محاولة سوق أهوائه في طريق الشريعة وأحكامها ، ويزكي النفس من الأمراض العالقة بها ، ومن أجل هذا يذكر الله عز وجل رسوله بتحقيق هذه الاحكام ، كلما اطلع منه على ما قد يعتور البشر من ضيق نفسي بسبب ما كان يعانيه من شأن الدعوة ، كقوله : (فاصبر على مايقولون وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب ومن الليل فسبحه وادبار السجود (٣)) •

---

١ ـ سورة البقرة آية (١٥١) •
٢ ـ سورة الاعلى آية (١٤) •
٣ ـ سورة ق آية (٣٩) •

ومن الأحكام التي تحقق أعظم قسط من حاجة الروح ، ضرورة الايمان نفسه . اذ فيه ايصال للروح الى بغيتها المنشودة وهي التعرف على القوى المسخرة للكون لتدين لها بالعبادة والخضوع . وتلك مصلحة كبرى لاتوازيها مصالح توفير الطعام والشراب واللذائذ والأموال ، وإن كانت هي نفسها تعبد الطريق للوصول الى هذه المصالح الجسمية الأخرى .

إنها لمصلحة هامة قطعا في حياة الانسان إذاً ، أن يستطيع نفض ما يعلق بفطرته الصالحة الأولى من الأمراض والأوبئة ، بقطع النظر عما يلزم ذلك من النفع المادي وهذا هو المراد بالحاجات الروحية لدى الانسان. والتي تكفلت بها مصالح الشريعة الاسلامية .

هذا كله عدا مصلحة الثواب والأجر الاخروي ، فقد عده أناس في المصالح الروحية ، غير أني أرى أن شأن الثواب لايختلف عن شأن أي ثمرة نافعة من ثمرات سعي الانسان في هذه الحياة ، ما دمنا اعتبرنا الوحدة الزمنية التي يلتقي فيها بَذر الوسائل مع حصاد النتائج ، مكونة من الدنيا والآخرة معا . والانسان ينتظر السعادة الأخروية . سواء المادية منها أو الروحية بنفس الهوى والشهوة التي ينتظر بهما السعادة الدنيوية ما دام أنه آمن بالحياة الآخرة ايمانا لاشك فيه .

الخاصة الثالثة : أن مصلحة الدين اساس للمصالح الأخرى ومقدمة عليها ، فيجب التضحية بما سواها مما قد يعارضها من المصالح الأخرى ابقاء لها وحفاظا عليها . وذلك على العكس مما رأيناه معتبرا لدى علماء الأخلاق والقانون ، فهم إلى جانب كونهم لا يقيمون وزنا لأمر الآخرة والدين بحد ذاته ، يستغلون ما قد يكون لدى عوام الناس من عقيدة أو فطرة دينية ، للاستفادة منها في فرض أفكارهم الخاصة وما يروق لهم من المصالح الدنيوية ، كما رأينا فيما مضى .

ولعل الباحث لا يشك في أن هذه الخاصة من بدهيات الشريعة الاسلامية • ولكني مع ذلك أرى أن من الضروري دعمها بمزيد من الادلة والبراهين ، وذلك تذليلا للسبيل الذي سنسلكه الى تفنيد أوهام الذين حسبوا المصلحة ديناً ثانيا مستقِلا بذاته ينسخ من الأول ما يشاء ويبطل منه مايريد • وسنرى عند ابطال وهم هؤلاء أن لهذه الخاصة علاقة وثيقة بقطع دابر مثل هذا الزلل •

وليس في هذا أي تعارض مع ما هو ثابت من أن الشريعة الاسلامية متضمنة بمجموعها لمصالح العباد ، ذلك لأن إحراز مرضاة الله تعالى والخلود في جنته هما أعظم مصلحة على الاطلاق في حياة الانسان ، ولما كان قانون البشرية كلها يقضي بتسخير الادنى لما هو أعلى رتبة منه ، واتخاذ بعض المصالح وسائل لتحقيق بعضها الآخر بناء على قاعدة اتباع الأكثر فائدة والأعظم نفعا ، فقد كان من المصلحة نفسها أن يسخر الانسان جميع وجوه المنافع والمصالح الفرعية في حياته ، لتحقيق ما هو أعظمها نفعا على الاطلاق•

ومن الأدلة على هذه الخاصة ، الأمور التالية :

أولا : مامر من بيان أن الله تعالى قضى بأن يجعل الانسان حياته الدنيا بما فيها واسطة لاكتساب السعادة في الحياة الآخرة (١) ، والأدلة على ذلك منثورة في الكتاب والسنة ، وقد سبق ذكر طرف منها فلا نعود اليها بالتكرار •

ثانيا : المصالح الضرورية كلها منقسمة ـ كما سيأتي تفصيل البحث فيها ـ الى خمسة أقسام مرتبة :

فأولها الدين ، وثانيها النفس ، وثالثها العقل ، ورابعها النسل ، وخامسها المال ، أجمع على ذلك المسلمون ، بل وما خلت أمة « كما يقول

---

١ ـ راجع صفحة ٤٨ من هذا الكتاب •

الغزالي وغيره الا وكانت هذه الضرورات مرعية عندها (١) » •

وبناء على هذا الترتيب فقد قضت الشريعة بوجوب إحراز كل مرتبة من هذه المراتب الخمسة ، حتى وان قضت الضرورة بالتضحية بجزء مما دونها • فيجب المحافظة على الدين وتقويم شرعته حتى وان استلزم ذلك فوات ما دونها وهو مصلحة المحافظة على النفس ، ومن أجل ذلك شرع الجهاد • ويجب المحافظة على النفس حتى وان اقتضى ذلك إهمال ما دونها وهو المحافظة على العقل ، ولذا كان من حق الانسان أن يفتدي حياته بالخمر اذا اكره عليها بواسطة القتل • ويجب المحافظة على ضوابط النسل حتى وان استلزم ذلك تفويت مزيد من المال ، ولذا لم يكن من شرعة الاسلام في شيء استخدام المثيرات الجنسية التي قد تغزو المجتمع بالفوضى والانحدار الخلقي مهما يكن ذلك جالبا للربح المادي والسعة في الرزق •

وهذا الترتيب لا يعني في مجموعه سوى شيء واحد هو اعتبار المصالح الدنيوية فرعا عن جوهر الدين الذي يقضي أولاً وآخرا بوقوف الانسان موقف العبودية من خالقه عز وجل •

ثالثا : المصالح الدنيوية التي جاءت بها الشريعة انما جاءت ضمن خط معين وطبق حدود مرسومة ، رسمتها نصوص الكتاب والسنة والقياس الصحيح عليهما • وهذا دليل واضح على أن المصلحة انما تقف تحت راية الدين ، إذ به صح شرعها وبواسطته تم ضبطها • وبالتأمل في هذا ينبثق المعنى المراد من قوله تعالى : « وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا (٢) » وقوله تعالى : « قالوا انما البيع مثل الربا ، وأحل الله البيع

---

١ ـ راجع ص ١٤٠ ج ١ من كتاب المستصفى للغزالي طبعة مصطفى محمد ، و ص ١٠ ج ٢ من كتاب الموافقات للشاطبي •
٢ ـ سورة الحشر آية (٧) •

وحرم الربا (١) » وقوله تعالى : « وان هـذا صراطي مستقيمـا فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله (٢) » •

وما دام الدين هو القاضي بشرعة أصل المصلحة وضبط حدودهـا ووضع قيودها ، فليس معنى ذلك الا أنها متفرعة عنه آتية من ورائه لاحقة بآثاره •

* * *

ويترتب على هذه الخاصة أمور ثلاثة لابد من مراعاتها :

الأمر الأول : ضرورة سير المصالح في ظل جوهر الدين المكون من صريح النصوص والاحكام وما تم عليه بالاجماع ، بمعنى أنه لا يجوز بناء حكم على مصلحة اذا كان في ذلك مخالفة لنص كتاب أو سنة أو قياس تم الدليل على صحته ، أو اجماع، الا اجماعا تأسس أمره على مصلحةدنيوية غير ثابتة ، فيجوز أن يتغير حينئذ ذلك الاجماع بمثله إذا تغيرت المصلحة الأولى وقامت مصلحة غيرها • مثال ذلك ما لو أجمع المسلمون في وقت ما على ضرورة قتل الاسرى أو استرقاقهم نظراً لمصلحة تستدعي ذلك كالمعاملة بالمثل ، ثم أجمعوا في وقت آخر على خلاف ذلك نظرا لزوال الحالـة السابقة • ومثاله أيضا ما لو أجمع المسلمون في عصر ما على عقد الصلح بينهم وبين الكافرين لمصلحة تستدعي ذلك ، ثم رأى من بعدهم واجمعوا على عدم الصلح لزوال تلك المصلحة •

---

١ ـ سورة البقرة آية (٢٧٥) •

٢ ـ سورة الانعام آية (١٥٣) •

غير أن مثل هذه الأحكام قائمة في الحقيقة على أساس ما يعبر عنه بحق « الامامة » •

ومن المعلوم أن حق الامامة هو أن يتصرف الامام في أمر اعطى الشارع له - أو لمن ينوب عنه من المجتهدين - صلاحية الحكم فيه بعدة وجوه تختلف حسب اختلاف ما يتعلق به من المصالح أو العلل المعتبرة • فلقد أعطى الشارع للامام صلاحية الحكم على الأسرى ضمن دائرة تشمل المن والقتل والفدية والاسترقاق ، نظراً لأن كل عصر قد يحتضن مصلحة تتلاءم مع واحدة من هذه الأمور • واعطاه الشارع أيضا صلاحية ابرام عقود الصلح مع الكافرين دون ان يلزمه بذلك أو خلافه نظرا الى تقلبات الاحوال التي يدعو بعضها الى الحرب ويدعو بعضها الآخر الى الصلح (١)•

واذا تبين أن هذا الذي يبدو في مظهر التبديل أو النسخ لحكم الاجماع أو الامام انما هو استعمال للصلاحية التي ليست الا حكما آلهيا دائما - علمنا ان مثل هذه الأحكام لاتنطوي في الحقيقة على نسخ للاجماع، وأن الاجماع الثابت شأنه كالنص الثابت من الكتاب والسنة لايجوز الخروج عليه بحال ، وأن ما شاع على بعض الألسن من قاعدة « تتبدل الأحكام بتبدل الأزمان » إنما يقصد بها هذا المعنى وحده ، أي تتبدل الأحكام التي أسسها الشارع وأقامها (بأدلّة خاصة) على مصالح تتبدل بين عصر وآخر ، حسب حالة تلك المصالح وتطورها • وإنما ينطبق هذا على الأحكام التي تقوم على حق الامامة ، وهي ما مثلنا له آنفاً ، أو على ما أناطه الشارع بأعراف الناس المتبدلة والتي لا يتعلق حكم شرعي بها ، ولكن ينبغي أن تعلم أن هذا لا يعتبر بحال تبديلا للحكم ، لأن دورانه مع المصلحة

---

١ - يراجع للوقوف على مزيد من أمثلة الاحكام التي من هذا النوع كتاب الاحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام للقرافي مابين صفحة ٤٩ ، ٥٥ •

التي أناطه الشارع بها أو العرف الذي قيده به ، إنما هو بموجب حكم شرعي من الباري عز وجل • بل إن هذا الذي يظهر لك في مظهر التبدل والتغير ، إنما هو في الحقيقة استمرار وإدامة لحقيقة الحكم الشرعي الثابت• أما ما عدا ذلك من الأحكام فليس من سبيل الى أي تغيير شرعي فيها ، وسيأتي بسط لهذه المسألة إن شاء الله •

ومن هنا نعلم أن الخلاف الذي بين الاصوليين في أن الاجماع هل ينسخ الاجماع ـ في بعض الحالات ـ أم لا ، انما هو خلاف لفظي ، مآله الى أن الذين يرونه ناسخا كالبزدوي وصدر الشريعة ، يقصدون به ماتعلق بالاحكام التي لها أكثر من وجه واحد شرعا يقضي بما يراه منها الامام أو مجموع المسلمين حسب ما تقتضيه العلة الشرعية ، وأن الذين يرونه غير ناسخ لايذهبون مذهب التجوز في تسمية مثل هذه الأمور نسخا (١) •

---

١ ـ ذهب معظم علماء الأصول الى أن الاجماع لاينسَخ ولا يُنسخ مطلقا ، أي سواء كان الناسخ أو المنسوخ كتابا أو سنة أو اجماعا مثله • غير أن أدلتهم التي يعرضونها على ذلك توضح أن مقصودهم بالاجماع الذي لا يُنسخ ما كان مستنده كتابا أو سنة ، فما كان مستنده ذلك لا يجوز أن ينسخ • لأن أهل الاجماع ـ كما قال البخيت على المنهاج ـ لا يعرفون مدة الحكم ، وكون الاجماع ناسخا أو منسوخا انما هو فرع معرفتهم مدة الحكم وهم لايعرفونها • وواضح من هذا أن مستند الاجماع اذا كان علة أو مصلحة شرعية معتبرة جاز نسخه ، لأن المجتهدين الراسخين في العلم قد يظهر لهم أن تلك المصلحة تغيرت • اذ من المتصور ـ كما قال صاحب كشف الاسرار علي البزدوي ـ أن ينعقد اجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع آخر على خلاف الأول • وبدهي أن المقصود بالمصلحة ما كانت معتبرة من قبل الشارع حتى ولو كان ذلك بواسطة الجنس البعيد المتحقق في الضروريات الخمس وهي المصلحة التي تسمى بالمرسلة •

ويتضح من هذا أيضا أن محل النزاع ليس متحداً بين الجمهور القائل بعدم جواز نسخ الاجماع ، وامثال البزدوي وصدر الشريعة القائلين بجواز ذلك ، وهذا هو السر في ان البزدوي نفسه ذكر في باب النسخ أنه لايجوز

وأنما يترتب هذا الأمر على هذه الخاصة من خصائص المصلحة الشرعية ، لأنه لو جاز للمجتهد أو الباحث أن يتبع في حكمه المصلحة التي يقتنع بها ، وان كانت ملغاة بسبب مخالفتها لنص الكتاب أو السنة أو القياس الثابت أو الاجماع ـ لما صدق كون المصلحة فرعا للدين ومعرفة بتعريفه لها ، مع أن اللازم باطل لثبوت عكسه بالدليل البديهي كما أسلفنا • اذ كيف يصح أن يكون هذا الشكل من الاستصلاح اجتهادا ضمن نطاق الدين مع أن الدين ليس الا ما خرج عليه هذا الاستصلاح نفسه وتجاوزه من حدود ونصوص ؟ •

ولقد بلغ الشاطبي رحمه الله منتهى الدقة حينما قال : « لو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل لجاز ابطال الشريعة بالعقل ، وهذا محال باطل ، وبيان ذلك أن معنى الشريعة أنها تحد للمكلفين حدودا في أفعالهم وأقوالهم واعتقاداتهم ، وهو جملة ما تضمنته • فان جاز للعقل تعدي حد واحد جاز له تعدي جميع الحدود ، لأن ماثبت للشيء ثبت لمثله ، وتعدي حد واحد هو معنى ابطاله ، أي ليس هذا الحد بصحيح ، وان جاز ابطال واحد جاز

= نسخ الاجماع ، ثم ذكر في باب الاجماع مانصه : «والنسخ في ذلك جائز بمثله حتى اذا ثبت حكم باجماع عصر يجوز أن يجتمع أولئك على خلافه فينسخ به الأول » • اذ لابد أنه قصد في الحالة الأولى مقصد الجمهور ، ثم قصد في الحالة الثانية ما اذا كان الاجماع غير مستند الا الى مصلحة معتبرة •

وهذا دليل آخر على أن الخلاف في هذا بين الائمة لفظي ، اذ محل النزاع غير متحد من ناحية ، ومن ناحية أخرى فالتصرف بمقتضى تبدل المصلحة المعتبرة في الشرع لايسمى في الحقيقة نسخا كما ذكرنا ، كيف وان الشارع قد شرع من أول الأمر الأخذ بأي وجه من الوجوه قد تجنح اليه مصلحة المسلمين ، فلئن ظهر التنفيذ من الحاكم أو المجتهد بمظهر الجديد ، فان أصل التشريع له سابق وقديم •• والله أعلم ••

ابطال السائر وهذا لا يقول به أحد لظهور حاله (١) » •

وسيأتي بسط لهذا البحث والأدلة عليه والرد على أوهام الواهمين في الباب الثالث من هذا الكتاب ان شاء الله •

الأمر الثاني : ان الصلاح والفساد في الافعال ، انما يعتبر كل منهما أثرا وثمرة لأحكام الشارع على الاشياء من تحريم وإباحة وايجاب •• والا لبطل أن تكون المصالح فرعا للدين كما ذكرنا ، بل تصبح حينئذ أساسا ينبع منه الدين ، كما رأينا ذلك لدى معظم أرباب النظم الوضعية وفلاسفة الأخلاق •

وربما يشكل هذا الكلام على بعضهم ، ويقول : فاذا كان الصلاح والفساد في الاشياء ثمرتين لأحكام الله تعالى عليها ، فكيف يثبت مع ذلك أن أحكام الله تعالى جارية مع مصالح العباد تابعة لما فيه سعادتهم ؟ اذ هو تناقض واضح •

للجواب على ذلك نقول :

أمّا أن أحكام الله تعالى متضمنة لمصالح العباد كفيلة باسعادهم ، فهو ثابت وحق ولا يرد عليه أي اعتراض • وأما أن أحكام الله تعالى متأخرة عن المصالح ، فذلك باطل أنكره جمهور المسلمين وهو الذي يرد عليه الاعتراض ويتناقض ـ لو قيل به ـ مع ما تقرر من عدم وجود حسن وقبح ذاتيين في الأفعال •

وبيان ذلك أن مابه تتم مصالح العباد فيما يتراآى لنا من معاملات وأنكحة وعمران وغير ذلك ليس سبباً ذاتيا لهذه المصالح ، بل هو لايعدو أن يكون سببا جعليا جعله الله كذلك ، بأن ربط بينه وبين أمر ما برباط

---

١ ـ ص ٨٧ و ٨٨ من كتاب الموافقات للشاطبي • الجزء الأول •

التأثير ، أو قد لايعدو أن يكون علامة مجردة وضعها الله تدل على مانحسب أنه نتيجة ومسبب له كما يقول كثير من علماء السنة (١) •

فاكتساب الرزق الذي يبدو لنا أنه سبب لتحقيق كثير من المصالح ليس الا مجرد أمر وضعه الله بازاء طائفة من حاجات الانسان وربط بينهما برباط ليسخر الناس هذا لذاك ، ولو شاء لما كان بين الأمرين أي صلة أو تناسب ، والشأن في هذا المثال هو عين الشأن في غيره كالزراعة للاستنبات والدراسة لتحصيل العلم والأكل للشبع والتناكح للتلذذ والتكاثر • فكل ذلك ليس في أصل ذاته الا أمورا منثورة شتى ، ولكن الفاطر الحكيم أراد أن يبدع هذا العالم على نظام من التسبب والتفاعل فنظم هذه الاشياء المنثورة في سلك من التلازم والتسبب • والا فان جوهر الاشياء والافعال في ذاتها متساوية ، كما يقول الامام الشاطبي : « واذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما فهو الواضع لها مصلحة والا فكان يمكن عقلا أن لا تكون كذلك ، إذ الأشياء كلها بالنسبة الى وضعها الاول متساوية (٢) » •

فاذا اتضح هذا نقول : إنَّ جَعْل الله تعالى بعض الأمور سببا لأمور أخرى ليس إلا بعضا من أحكامه في المخلوقات ، فقد حكم بجعل طائفة من الافعال سببا لتحقيق ما جعله مصالح للعباد • وحكم في الوقت نفسه أيضا بمشروعية هذه الافعال ، وبذلك يصدق أن أحكامه سبحانه وتعالى متضمنة لمصالح عباده وما به سعادتهم دون أن يلزم من ذلك كون هذه الأحكام تابعة لمصالح سابقة ثابتة بحد ذاتها ، حتى يلزم منه التناقض مع ما أثبتناه من أن الصلاح والفساد تابعان لحكم الله في الاشياء والأفعال

---

١ ـ كالرازي والبيضاوي •

٢ ـ الموافقات ج ٢ ص : ٣١٥ •

لا سابقان عليه • وغير خفي أنه يستوي في هذا ، الاحكام الشرعية كلها على اختلاف مظاهرها ، أي سواء كانت عن طريق النصوص أو بواسطة طرق الاجتهاد ، وان كان الذي يبدو في الظاهر هو أن الاحكام التي ثبتت عن طريق الاجتهاد ثابتة وآتية من وراء ثبوت المصلحة في متعلقاتها • ذلك لأن عمل المجتهد ـ مهما تنوع ـ ليس ايجاداً لحكم جديد ، وانما هو تلمّس لحكم إلهي قديم كما هو معروف •

الأمر الثالث : لايصح للخبرات العادية ، أو الموازين العقلية والتجريبية أن تستقل وحدها بفهم مصالح العباد أو تنسيقها • فلا يجوز الاعتماد على ماقد يراه علماء الاقتصاد وخبراء التجارة من ان الربا لابد منه لتنشيط الحركة التجارية والنهوض بها • ولا يصح الاعتماد على ماقد يتفق عليه علماء النفس والتربية مثلا من أن الجمع بين الجنسين في مرافق المجتمع يهذب من الخلق ويخفف شرة الميل الجنسي ، فهو مصلحة ينبغي تحقيقها • ولا يجوز اتباع ما قد يراه الأطباء من أن لحم الخنزير ليس بمستخبث وأن أكله لايعقب أي آثار سيئة في الخلق أو الجسم •

اذ لو صح ذلك لكانت الشريعة محكومة بخبرات الناس وأفكارهم وتجاربهم الشخصية ولما صح أن المصلحة فرع عن الدين فهي محكومة به ضبطا بل ومتوقفة عليه وجودا •

لابد اذاً أن يعرض نتاج خبرات الناس وتجاربهم وعلومهم على نصوص الشريعة واحكامها الثابتة ، فان كان بينها اتفاق أخذ بها وكان النص هو المحكم في ذلك • وان كان بينها تعارض بأن كان ما رآه الناس مصلحة يعاكس النص الشرعي الثابت ، وجب اهمال تلك المصلحة • وليس معنى ذلك أن الشارع قد أهمل هنا مصلحة للناس دلت عليها علومهم وتجاربهم ، بل المعنى أن تقدير هؤلاء الناس لهذه المصلحة لابد أن يكون قد اتصل به نوع من الخلل والفساد ، فنحن نتهم تقدير الناس

ولا نتهم نصوص الشريعة ، كيف وان أحكام الناس لا تخلوا في غالب الأحيان عن شائبة الهوى والشهوات والأغراض ، وأعظم دليل على ذلك أنهم لا يفتأون يتهم بعضهم بعضا بذلك في صدد مثل هذه الأحكام .

أما إذا وجدنا أن نصوص الشرعية غير متعرضة لهذه التجارب والخبرات ، سلباً ولا ايجاباً ، فانه يؤخذ بها ، وتصبح معتمدة في حياة الناس ، وتتأسس عليها الأحكام الشرعية التي ربطها الشارع بالظروف والمصالح القائمة على تلك الخبرات .

ومن أوضح الأدلة على هذا صريح قوله تعالى : « ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله [1] » وقوله : (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله واطيعوا الرسول ، وأولي الأمر منكم . فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا [2]) .

فقد تبين إذاً أن خبرة اولي الأمر من ارباب الحل والعقد وعلومهم معتبران فيما ترك لهم مجال البحث والاجتهاد فيه . اما ما لم يترك فيه ذلك بأن كان حكمه ثابتا مبرما ، فليس الحكم فيه الا الى الله ورسوله . وانما يعود بيان الرسول الى حكم الله سبحانه وتعالى .

وما ترك المجال فيه للناس لايعدو أحد قسمين :

أولهما : أمور متعلقة بالدين من عبادات ومعاملات لم ينص الكتاب أو السنة عليها ، لارتباطها بمصالح غير ثابتة مع الزمن . فمثل ذلك ترك المجال فيه على أساس الاجتهاد بما له من شروط وضوابط معروفة .

---

١ ــ سورة القصص آية (٥٠) .
٢ ــ سورة النساء آية (٥٩) .

ودليله اقرار رسول الله صلى الله عليـه وسلم ذلك لمعاذ حينمـا ارسلـه الى اليمن [1] •

ثانيهما : أمور دينوية محضة لاتعلق لها بشيء من الأحكام الشرعية كشؤون الصناعة والفلاحة والزراعة من حيث كونها قائمة على التجارب والخبرات الطبيعية ، فمثل هذه الامور موكول شأنها الى عقول ناس وخبراتهم ومدى ما يحرزونه من مدارك وتجارب • ودليله قول سول الله صلى الله عليه عن مثل هذه الأمور : « أنتم أعلم بشؤون دنياكم » •

* * *

وبعد فانما أردت بهذا التحليل والمقارنة أن أحد دائرة المصلحـة التي يتوخاها الشارع لعباده بأبرز خط يفصل بينها وبين ما قد يمتزج بها من شتى النظريات والآراء التي ينادي بهـا مفلسفوا الأخـلاق وواضعوا القوانين ، أو تسوقها رياح الشهوات والأهواء •

وهذا التحديد بالخطوط المتفق عليها ضرورة تدعو اليها القاعـدة المعروفة : (الحكم على الشيء فرع عن تصوره) فلكي يتسنى لنا فيما يلي البحث عن أحكام المصلحة الشرعية من حيث شروطها وضوابطها التفصيلية لابد لنا قبل ذلك من تصور هذه المصلحة على حقيقتها المعتبرة في الـذهن

---

١ ـ ولفظه كما أخرجه في التيسير عن أبي داود والترمذي : كيف تصنع أن عرض لك قضاء ؟ قال أقضي بما في كتاب الله قال فان لم يكن في كتاب الله قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قال فان لم يكن في سنة رسول الله ؟ قال اجتهد رأيي لا آلو : قال فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدري ثم قال : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله •

٢ ـ رواه مسلم •

خالصة عما قد يشوبها ويلتبس بها ، محجوزة عما قد ينصب فيها من عكر النظم والأفكار والمبادىء الأخرى ٠

والا فان ابحاثنا الآتية مهما جاءت معززة بالأدلة والبراهين فانها لن تلجيء المخالف الى قبولها والاستسلام لمدلولاتها ، لأن مورد النزاع غير محدد ، وموضوع البحث غير موحد ٠

وأعتقد أن الخطوط العريضة التي حددنا بها موضوع البحث في الصفحات الماضية ، خطوط متفق عليها ولا مجال لأي نزاع فيها ٠ فلا يشك مسلم في أن الميزان الزمني للمصلحة الشرعية هي مجموع الدنيا والآخرة ، وان هذه المصلحة مقسمة الى مصالح روحية ومادية وأن المصالح الدنيوية فرع عن جوهر الدين وأساسه ٠

واذ قد انتهينا من بيان ذلك فقد آن أن نتحدث فيما يتفرع عن هذه الامور الثلاثة من تفاصيل الضوابط والاحكام ، على أن نفرد قبل ذلك بابا للتدليل على أن الشريعة الاسلامية متضمنة لمصالح العباد آخذة بهم الى حيث ينعمون في دنياهم ويسعدون في أخراهم ٠



الباب الأول

علاقة الشريعة الإسلامية بالمصلحة

(١) مراعاة الشريعة للمصالح .

(٢) أدلة مراعاة الشريعة للمصالح .

(٣) شبهتان ... وردهما .



١ ـ مراعاة الشريعة للمصالح

رغم أن علماء الأصول اختلفوا (فيما يبدو) في العلة الشرعية للحكم: هل هي مؤثر فيه أم معرف له فقط ، ورغم أن معظمهم اتفقوا في علم الكلام على أن أفعال الله تعالى لا تعلل ـ فاننا مع ذلك لا نعلم أن أحداً فيهم خالف في أن جميع احكامه سبحانه وتعالى متكفلة بمصالح العباد في الدارين، وأن مقاصد الشريعة ليست سوى تحقيق السعادة الحقيقية لهم ، بل قد تم اجماع الفقهاء على ذلك ، كما ذكره الآمدي وغيره [١] •

ومع أن خلاف القلة الشاذة لا قيمة له تجاه ما أجمع عليه جمهور الباحثين فانني أرى ضرورة عرض جملة من الأدلة التي تثبت بوضوح أن الشريعة الاسلامية مراعية لمصالح الناس قائمة على أساس توفير السعادة لهم • ومن ثم فان هذه المصالح تشكل جزءا كبيرا من الهدي الذي ينبغي أن يستنير به المجتهد لمعرفة حكم الله تعالى فيما لانص فيه •

اذ من يدري ؟ فربما برز بعض أولئك الذين وقفوا حياتهم على حرب شريعة هذا الدين ، يوما ما بسلاح جديد لذلك ، بعد أن تبين لهم أن جميع ما استعملوه من اسلحة قد فلت وكسرت دون أن يستفيدوا منها

---

١ ـ راجع الاحكام للآمدي ج ٣ / ٤١١ • هذا وأما ما يقال عن الظاهرية والنظام من مخالفتهم لهذا ، فلعل حقيقة مذهبهم في ذلك ، هو القول بأنه ليس للمجتهد ترتيب الاحكام الشرعية وفق المصالح ، ذهاباً منهم الى أنه لا يدرك حقيقة المصلحة التي هي مناط الحكم ، وهو لا يستلزم القول بأن الشارع لم يرتب أحكامه وفق مصالح العباد ، كما هو ظاهر •

شيئا • كأن يزعموا مثلا أن شريعة الاسلام أسمى من أن توزن بميزان ما يسمى المصالح ، وأن احكام الله تعالى لا تقوم على شيء غير محض التعبد ، وأن محاولة استخراج الحكم والمنافع الدنيوية من هذه الأحكام إن هو الا تكلف في تحميل هذا الدين ما لايحمل وما لم يأت من أجله في شيء • وذلك قصداً منهم إلى قطع الشريان العظيم الذي يصل ما بين شريعة الاسلام وحياة الناس في دنياهم ومعاشهم في رأي العين وبما يوهمون ويخيلون ، في عصر أصبحت الدنيا فيه معرضا هائلا يزخر من حول الناس بأحدث الوسائل وأقربها الى مصالحهم الدنيوية • والناس كانوا ولا يزالون منقادين بالفطرة وراء مصالحهم ومسالك عيشهم [١] •

من أجل هذا سأعرض في هذا الباب جملة من الأدلة المتنوعة ، على ما للشريعة الاسلامية من علاقة وثيقة بمصالح الناس ومعايشهم • ثم أعرض لما قد يرد على هذه الحقيقة من الشبه لأناقشها وأثبت بطلانها • وأعود بعد ذلك لتأكيد أن هذه العلاقة القائمة بين الشريعة والمصالح ، علاقة محدودة بضوابط العبودية لله تعالى ، وأن الناس حتى وهم يسعون في سبيل أرزاقهم وأقواتهم انما ينالهم على ذلك من الأجر الديني ما يقابل تعبدهم لله جل جلاله وقصدهم الى تسخير مصالحهم الدنيوية في سبيل أن يقفوا موقف العبودية له في كل شؤونهم واعمالهم •

---

١ ـ ليس هذا الكلام نبوءة عن المستقبل ، فقد ظهرت فعلاً جماعة في بعض البلدان العربية ، تزعم نشراتهم وكتبهم أن أحكام الاسلام لا علاقة لها بما يسمى مصالح الناس ، وانما هي احكام تقوم على التعبد المحض • شأنها شأن « أي » التي هكذا خلقت ! •• وهي فئة مشبوهة تسير وراء قيادة مجهولة نبعت أول أمرها في الأردن ثم استقر بها النشاط في لبنان •

٢ ـ أدلة مراعاة الشريعة للمصالح

أولا ـ أدلة من الكتاب :

١ ـ قوله تعالى : « وما أرسلناك الا رحمة للعالمين [١] » وانما يكون ارسال الرسول رحمة لهم اذا كانت الشريعة التي بعث بها اليهم وافية بمصالحهم متكفلة باسعادهم والا لم تكن بعثته رحمة بهم ، بل نقمة عليهم. فكأنه عز وجل يقول لنبيه : ان ما بعثت به سبب لسعادة الدارين ومنشأ لانتظام مصالحهم • فمن قبل هذه الرحمة وشكر النعمة سعد في الدنيا والآخرة ، ومن ردها وجحدها خسر الدنيا والآخرة ، كما قال تعالى : (ألم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا وأحلوا قومهم دار البوار) •

ومثل هذه الآية في المعنى نفسه قوله تعالى : (هـذا بصائر للناس وهدى ورحمة لقوم يوقنون [٢]) •

٢ ـ قوله تعالى : (ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون [٣]) • وحقيقة العدل بين شيئين أو شخصين المعادلة والموازنة بينهما في أمر ما • فالمقصود به اذاً مراعاة التوسط بين طرفي الافراط والتفريط في كل شيء •

وليس حقيقة انتظام مصالح الناس وتناسقها مع بعض ، الا خطاً مستقيما يفصل بين طرفي الافراط والتفريط في شؤونهم ، وهما طرفان ينتهيان بالمفسدة لا محالة • ويبرز هذا المعنى واضحا في تصريح الآية بالمفهوم المخالف للعدل المأمور به وهو النهي عن الفحشاء والمنكر والبغي •وليست

---

١ ـ الانبياء الآية (١٠٧) •
٢ ـ الجاثية الآية (٢٠) •
٣ ـ النحل الآية (٩٠) •

هذه الثلاث الا جماع المفاسد المختلفة التي تعرقل السبيل الى تنظيم مصالح الناس وتحقيق الخير لهم .

وقد روي عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال عن هذه الآية : هي أجمع آية في القرآن للخير والشر ولو لم يكن فيه غير هذه الآية لكفت في كونه تبيانا لكل شيء وهدى . ويتصل بهذه الآية في بيان هذا المعنى قوله تعالى (ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل [١]) .

٣ ـ قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم [٢]) فقد جعل ما يدعو إليه الله ورسوله سببا للحياة ، وانما المراد بالحياة هنا الحياة الكاملة ، وذلك ما تقتضيه صيغة « يحييكم » وتستلزمه ضرورة المعنى . اذ الحياة العادية ليست مرتبطة بما يدعو اليه الله تعالى كما هو واضح . ولا تتم الحياة الكاملة للانسان الا اذا تمت له السعادة في شطريها الدنيوي والأخروي ، فقد اناط الله تعالى اذاً السعادة الابدية للانسان باتباع دعوة الاسلام والانصياع لهديه . ويتصل بهذه الآية في معناها قوله تعالى : (من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينّه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ماكانوا يعملون [٣]) .

٤ ـ قوله تعالى : (ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على مافي قلبه وهو ألد الخصام ، واذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد [٤]) . فقد نعى الله على أقوام أنهم يكذبون فيما يدعون من التمسك بهدي الاسلام وتعاليمه،

---

١ ـ النساء الآية (٥٨) .
٢ ـ الانفال الآية (٢٤) .
٣ ـ النحل : ٩٧ .
٤ ـ البقرة : ٢٠٤ .

وأوضح كذبهم فيما يقدمون عليه من أعمال الفساد في الأرض واهلاك الحرث والنسل • وليس العبث بالحرث والنسل إلا عبثا بأهم ما تقوم عليه معايش الناس ومصالحهم • فقد جعل الله تعالى ميزان الصدق والكذب في السير على تعاليم الاسلام مدى المحافظة على مصالح الناس ومابه قوام حياتهم وسعادتهم •

٥ ـ آيات كثيرة أخرى جاءت في معرض التعليل لأحكام جزئية ، مثل قوله تعالى : (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر [١]) وقوله : (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم ويتم نعمته عليكم [٢]) وقوله : (ولكم في القصاص حياة يا أولي الالباب [٣]) ، وقوله عن الخمر : (قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما أكبر من نفعهما [٤]) وقوله عنها أيضا : (انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل انتم منتهون [٥]) •

اذ ان رفع العسر والحرج عن الناس فيما ألزمهم به من أحكام يقتضي أن تكون تلك الأحكام دائرة مع مصالحهم ومقتضيات سعادتهم ، والا لما ارتفع العسر والحرج بحال ؟ والحياة التي أناطها الله عز وجل بشرعة القصاص هي حياة تعايش الناس مع بعضهم في أمان • والاثم الذي أناطه بالخمر وقابل به ما يبدو فيه من نفع هو اثم افساد حياة الناس عليهم بفساد عقولهم وطغيان الشهوات عليهم •

---

١ ـ البقرة : ١٨٥ •
٢ ـ المائدة : ٦ •
٣ ـ البقرة : ١٧٩ •
٤ ـ البقرة : ٢١٩ •
٥ ـ المائدة : ٩١ •

هذا الى جانب آيات كثيرة أخرى يثبت بمجموعها دليل الاستقراء ، على أن أحكام الله جارية وفق مصالح العباد ، آتية لاسعادهم في معاشهم الدينوي ومعادهم الأخروي •

ثانيا ـ أدلة من السنة :

١ ـ قوله عليه الصلاة والسلام « الايمان بضع وسبعون شعبة أعلاها شهادة أن لا اله الا الله وأدناها اماطة الأذى عن الطريق [١] » فقد جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم حقيقة الدين بين طرفين اثنين ، يبدأ أولهما بعقيدة التوحيد حيث يمتد الدين من هذه البداية منتهيا بآخر الطرف الثاني ، وهو أبسط نموذج لخدمة المصلحة العامة كاماطة الأذى عن الطريق • وبذلك تكون جميع وجوه المصالح على اختلاف أنواعها وفوائدها داخلا في قوامه محصورة بين طرفيه •

ويتصل بهذا الحديث في معناه ، قوله عليه الصلاة والسلام « كل سلامي من الناس عليه صدقة ، كل يوم تطلع فيه الشمس تعدل بين اثنين صدقة ، وتعين الرجل في دابته فتحمله عليها أو ترفع له عليها متاعه صدقة ، والكلمة الطيبة صدقة وكل خطوة تمشيها الى الصلاة صدقة ، وتميط الأذى عن الطريق صدقة [٢] » •

٢ ـ قوله صلى الله عليه وسلم : « الخلق كلهم عيال الله فأحبهم الى الله أنفعهم لعياله [٣] » فقد أوضح رسول الله صلى الله عليه وسلم أن مناط قرب الانسان من الله تعالى هو مدى تقديمه النفع والخدمة لعباده ، وذلك

---

١ ـ سنن النسائي وابو داود وابن ماجه •
٢ ـ البخاري ومسلم وأبو داود واللفظ لمسلم •
٣ ـ الطبراني في المعجم وأبو يعلى في مسنده ، وذكر السخاوي عدة طرق له •

برعاية مصالحهم وتوفير مابه سعادتهم الحقيقة •

واذا كان ميزان ما يتقرب به الانسان الى الله في أعماله هو خدمة مصالح العباد فأحرى أن يكون هذا الميزان هو نفسه المحكم في نظام الشريعة الاسلامية نفسها •

ومن هنا كانت الفضيلة في نظر الاسلام فضيلة بسبب ما تثمر من فوائد للناس في حياتهم ، والرذيلة رذيلة بسبب ما تتركه من آثار الفساد فيما بينهم • ولم يقل أحد من علماء المسلمين أن الفضيلة والرذيلة اسمان يستحقهما جوهر الأفعال بحدّ ذاتها بقطع النظر عن ثمراتها ونتائجها وأن الوجدان هو الذي يستأثر بمعرفتها ، وتمييز ما بينها كما يقول « كانت » وأشياعه •

٣ ـ قوله صلى الله عليه وسلم : « لا ضرر ولا ضرار [١] » والضرر هو محاولة الانسان الحاق المفسدة بنفسه أو بغيره ، والضرار أن يتراشق اثنان بما فيه مفسدة لهما ، وهذه قاعدة كبرى أغلق بها رسول الله صلى الله عليه وسلم منافذ الضرر والفساد أمام المسلمين • فلم يبق في تشريع الاسلام اذا الاكل ما فيه صلاحهم في دنياهم وآخرتهم •

ثالثاً ـ أدلة من القواعد الشرعية المجمع عليها :

القاعدة الأولى : انقسام المعاصي التي نهى عنها الشارع الى صغائر ، وكبائر ، وتفاوت الاثم المترتب عليها حسب هذا التقسيم • وبيان ذلك أنه قد ثبت بصريح القرآن وصحيح الحديث أن في الذنوب ما يعظم إثمه ويشتد على المقترف جريرته كالسبع الموبقات التي نهى رسول الله صلى

---

١ ـ أخرجه ابن ماجه والدار قطني وغيرهما مسندا •

الله عليه وسلم عنها [١] ، وفيها ما هو دون ذلك وهو ما سماه القرآن بالسيئات واللمم وذلك في قوله تعالى : « ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه تكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما [٢] » وقوله : « الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم ان ربك واسع المغفرة [٣] » •

ومن الواضح كما قال العز بن عبد السلام أن الطلب (الجازم) لا يتفاوت من حيث ذاته • فطلب الشارع (الجازم) لأعلى الطاعات كطلبه لتحصيل أدناها في الحد والحقيقة ، كما أن طلبه لدفع أعظم المعاصي كطلبه لدفع أدناها اذ لا تفاوت بين طلب (جازم) وطلب (جازم [٤]) •

واذاً ، فقد انحصر سبب تفاوت الجريرة والاثم على المعاصي في تفاوت أثر المعصية وما تجلبه من الشرور والمفاسد للعباد ، كما انحصر سبب تفاوت المثوبة على الطاعات في تفاوت نتائجها من المصالح العائدة إليهم •

وعلى هذا الأساس قاس العلماء على السبع الموبقات المنصوص عليها ما يشبهها • اذ قارنوا مفسدة الذنب بمفاسد الكبائر المنصوص عليها فان نقصت عن أقل مفسدة من مفاسدها تبين أنه داخل في الصغائر ، وان ساوت أدنى مفاسد الكبائر أو أربت عليها تبين أنه من الكبائر •

---

١ ـ روى البخاري عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (اجتنبوا السبع الموبقات • قال يا رسول الله وما هن ؟ قال الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق ، وأكل الربا ، وأكل مال اليتيم ، والتولي يوم الزحف ، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات) •

٢ ـ النساء : ٣١ •

٣ ـ النجم : ٣٢ •

٤ ـ قواعد الأحكام ص ١٩ ج ١ • غير أن كلمة الجازم التي وضعناها بين قوسين لم ترد في كلامه • ولعلها لابد منها اذ أن الطلب الذي لا تفاوت فيه هو ما كان جازما أما الطلب المطلق فيتفاوت كما هو معروف •

فقاسوا شتم الرسول صلى الله عليه وسلم على الكفر ، وقاسوا الكذب المستوجب لقتل بريء على القتل نفسه ، وقاسوا امساك امرأة وتسليمها الى من اقترف الفاحشة بها على الزنا ، كما اعتبروا الكذب المستوجب لسرقة مال كثير كبيرة والمستوجب لسرقة شيء تافه صغيرة •

القاعدة الثانية : ثبوت خطاب الوضع في الأحكام المتضمنة لما يسمى بالجوابر •

وبيان ذلك أن مناط التكليف انما هو العقل والبلوغ كما هو معلوم غير أن كل تصرف يصدر من فرد ما من شأنه تفويت مصلحة على أحد من الناس ، يصبح سببا لحكم وضعي يتعلق به سواء كان مكلفا ، أم لا • وذلك ابتغاء استدراك المصلحة المفوتة أو جبرها • ويستوي في مناط هذا الحكم العمد والسهو والعلم والجهل والرشد والصبي •

مثال ذلك الدية في القتل ، والغرامة في المتلفات ، ومهر المثل في الأنكحة الفاسدة والوطء بالشبهة ، وفدية ارتكاب المحرمات بالاحرام • فتثبت هذه الأحكام وأشباهها بموجب خطاب الوضع ، سواء توفرت في المحكوم عليه شروط التكليف أم لا •

وواضح أن الحكمة من ثبوت هذه الأحكام هو استدراك المصلحة المفوتة أو جبرها بمثلها • اذ لو توقفت ضرورة جبرها على توفر شروط التكليف لفاتت بذلك مصالح كثيرة على العباد ، وتعرضوا لمفاسد كثيرة دون أن يعوضوا عنها شيئا •

وهذا أكبر دليل على أن مدار الأحكام الشرعية في الجملة انما هو تحقيق مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم ، بقطع النظر عن نوع الوسيلة الى ذلك وكونها وسيلة مباشرة أو غير مباشرة •

القاعدة الثالثة : مراعاة الشريعة لأعراف الناس بشرط أن لاتجر عليهم مفسدة ولا تهدر لهم مصلحة ، سواء كانت تلك الأعراف معدودة في

المقاصد بالنسبة لتصرفاتهم أو معدودة في الوسائل والأسباب .

دليل هذه المراعاة في النوع الأول منها أن الشارع الحكيم أقر جملة من الأحكام التي كان قد تعارف عليها العرب في جاهليتهم ، كالقسامة والدية على العاقلة ، واشتراط الكفاءة في الزواج ، والقراض ، وكسوة الكعبة ، وأشباه ذلك مما كان محمودا في الجاهلية ومتفقا مع محاسن العوائد ومكارم الأخلاق . ولقد أكد رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا التقرير بقوله : (انما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق [1]) .

وأما دليل المراعاة في النوع الثاني ، وهو ما كان معتبرا في الوسائل ، كأساليب التعبير ، والاصطلاحات ، ووسائل الافهام ، وطرق تسليم الممتلكات وتسلمها وما شابه ذلك ـ فهو أن ما يتعارفه الناس من هذا يصبح جزءا من شخصياتهم وأساس حياتهم . وانما بني التشريع عليهما وقام على أساسهما فهما ـ بما يتضمنانه من هذه العوائد ـ أدوات لتطبيق أحكام التشريع والوصول الى مقاصده .

وعلى ذلك تصبح اللغة المعتادة ، والأسلوب المتعارف ، والاصطلاحات المتبعة أدوات في تنفيذ عقود المعاملات والايمان مثلا . كما تصبح الطرق المتبعة في تسلم وتسليم المبيعات والعرف المتبع في النقد الدارج والمتمولات ، وسيلة يصار بها الى تنفيذ صفقات البيوع وأنواع المبادلات والتجارات .

وفي مثل هذا قال الفقهاء : « المعروف عرفا كالمشروط شرطا » وقالوا ان الشرط في العقد يكون صحيحا اذا اقتضاه العقد أو ورد به الشرع أو جرى به العرف .

واذا ثبت هذا ، فقد تبين أن الشارع الحكيم راعى في تقريره لعوائد

---

١ ـ رواه البخاري في كتاب الأدب وأحمد في مسنده ولفظ البخاري « انما بعثت لأتمم صالح الأخلاق » .

الناس أو الغائها ما تقتضيه مصالحهم وما يستدعيه السبيل الى سعادتهم وبذلك تكون أحكام الشريعة كلها قائمة على هذا الأساس •

القاعدة الرابعة : اختلاف شروط صحة المعاملات وصفاتها وآثارها حسب اختلاف طرقها الى تحقيق مصالح العباد •

بيان ذلك أن اللزوم والجواز ، والتوقيت والاطلاق ، والوجود والفقدان ، والمنافع والأعيان ـ صفات متناقضة ، ومع ذلك فهي كلها معتبرة في مجموع أحكام المعاملات • اذ منها ما شرط فيه اللزوم ومنها ما شرط فيه عدمه ، ومنها ما شرط فيه التوقيت ومنها ما شرط فيه عدمه ••• الخ •

ولولا أن اختلاف الطريق لهذه الأحكام الى مصالح العباد هو الذي ألف بين مجموع هذه الصفات ، لكان توزيعها على الأحكام ـ وهي متضاربة كما رأينا ـ من قبيل القسمة العشوائية والترجيح بدون مرجح •

فلقد اعتبر الشارع التوقيت شرطا لابد منه في مثل الاجارة والمساقاة والمزارعة ، ولو أطلق المتعاقدان لم يصح العقد ، على حين اعتبر الاطلاق في النكاح ، ولو قيداه بوقت لم يجز • ذلك أن المقصود من الاجارة والمساقاة والمزارعة لايتم الا بتقييد زمني معروف للمتعاقدين ، والمقصود من النكاح لايتم الا بالدوام المنافي للتوقيت •

ومنع الشارع من بيع المعدوم واجارته وهبته ، لما في ذلك من الغرر المفوت لمصلحة المتعاقدين ، على حين لم يمنع من عقود المنافع مع عدمها ، اذ لا يتصور وجودها حال العقد ولا تحصل منافعها للمتعاقدين الا كذلك • ولذلك أجازت الشريعة عقد النكاح بمثل تعليم القرآن ، وهو ليس الا مقابلة منفعة التعليم بمنفعة البضع • وعلى هذا الاساس أجاز الشافعي رحمه الله اجارة المنافع بالمنافع •

واعتبر الشارع اللزوم في عقود أمثال البيع والاجارة والأنكحة

والأوقاف والضمان والهبات ، لأن المقصود من هذه العقود لا يتم الا اذا كانت متصفة باللزوم • اذ لو كان البيع والاجارة جائزتين ، لما وثق كل من المتعاقدين بالانتفاع بما صار الى كل منهما ، ولبطلت فائدة شرعيتهما ، ومثلهما الأنكحة والضمانات والوقفيات ••• على حين اعتبر الشارع الجواز في عقود أخرى ، كالوكالة والجعالة والوصية ، والقراض والعواري، والودائع ؛ لأن الاستفادة منها انما تتم اذا كانت كذلك • اذ لو كانت لازمة للزم من ذلك كما قال العز بن عبد السلام ، أن يزهد الوكلاء في الوكالة خوف لزومها فيتعطل عليهم هذا النوع من البر ، ولو لزمت من جانب الموكل لتضرر لأنه قد يحتاج الى الانتفاع بما وكل فيه لجهات أخرى كالأكل والشرب واللبس والعتق والسكنى وغير ذلك •• وما يقال في الوكالة يقال في العقود الأخرى القائمة على أساس الجواز (١) •

فجملة هذه الأدلة والقواعد المتفق عليها ، تثمر دلالة قاطعة على أن الشريعة الاسلامية قائمة في جملتها وتفصيلها على أساس الرعاية لمصالح العباد من حيث تحقيقها والمحافظة عليها •

* * *

تقسيم المصالح الى دنيوية واخروية :

ولما كانت الشريعة حاوية للعقائد والعبادات والمعاملات ، ولا يتضح وجه رعاية المصلحة الا في المعاملات ـ درج أكثر الباحثين على تقسيم المصالح الى نوعين أخروية وهي التي تكفلت بها العقائد والعبادات ، ودنيوية وهي التي تكفلت بها المعاملات •

ولكني لا أجد داعيا إلى اتباع سبيل هذا التقسيم في هذا المجال ، اذ

---

١ ـ راجع قواعد الأحكام ج ٢ ص ١٢٢ •

الحقيقة هي أن جميع ما في الشريعة الاسلامية من عقائد وعبادات ومعاملات متكفل بتحقيق كل مصالح العباد بقسميها الدنيوي والأخروي . فالمسلم المتمسك بأحكام الدين في معاملاته مع الناس من حيث إنها أوامر آلهية كلف بالائتمار بها ، ينال جزاء ذلك في الدنيا الوصول الى مصالحه ، وفي الآخرة بلوغ مرضاة الله وجناته .

والمتمسك بالعبادات ، المكثر من الطاعات والأذكار ، ينال على ذلك في الآخرة ثواب الله ومرضاته ، وينال في الدنيا تيسير السبيل أمامه بسببها الى مراعاة الأحكام المشروعة لتحقيق مصالحه الدنيوية .

أما المعاملات فشأنها فيما ذكرناه واضح ، وأما ما عداها من العقائد والعبادات فنقول في بيان ذلك :

ان كلا من العناصر الثلاثة : العقيدة ، والعبادة والمعاملات ـ حلقات في سلسلة واحدة تؤدي بمجموعها عملا واحدا في حياة الانسان وتنتهي به الى غاية لا تختلف .

اذ لابد أولا ـ لكي يوقن الناس بأن الشريعة التي جاءت تخطط لهم سبيل الخير والسعادة وتحذرهم من طريق الشر والفساد انما هي من عند آله حكيم خبير عادل ـ من عنصر العقيدة الاسلامية التي تجعل صاحبها يوقن بوجوده سبحانه وتعالى ، وبأنه هو الذي كلف الناس بهذه الشريعة ، وبأنه لم يخلق هذا الكون عبثا ، وانما هناك يوم آخر من بعد الموت ثقيل في طوله وعرضه ، يحاسب فيه الناس جميعا على أعمالهم (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره [1]) .

فهذه من أهم حكم العقيدة الاسلامية وفوائدها في نفس المسلم . اذ تكون أعظم عون له في تطبيق أحكام الشريعة سواء ظهر له جانب المصلحة أم لا .

---

١ ـ الزلزلة : ٧ .

ثم كان لابد ـ ليظل غرس هذه العقيدة قويا في القلب ـ من أن يُسقى بماء العبادة بمختلف صورها وأشكالها ، فبذلك تثمر العقيدة في الفؤاد وتترعرع ، وتثبت أمام عواصف الحياة وزعازعها إلى جانب أنها تضعف من شرة النفس وأهوائها ـ وهما دائما العقبة التي توعر السبيل أمام السعي للتمسك بأحكام الشريعة ومبادئها ـ فيغدو المسلم بذلك وهو أقوى على تنفيذ هذه الأحكام والوقوف عند ما شرعه الله من حدود .

فهذه أيضا من أهم حكم الطاعات والعبادات على اختلافها . ولقد نبه اليها في صريح تبيانه اذ قال : (أن الصلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر[١]) وقال : (واستعينوا بالصبر والصلاة وانها لكبيرة إلا على الخاشعين[٢]) وقال لنبيه : (فاصبر على ما يقولون وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب ومن الليل فسبحه وأدبار السجود[٣]) اذ أمره أن يستعين على ما يلاقيه من أذى المشركين بكثرة العبادة والتسبيح لما لذلك من أثر في شرح الصدر والقدرة على الصبر .

وبهذا يتضح أنه لا ضرورة تدعو في هذا المجال إلى تقسيم عناصر الدين بين مصالح خاصة بالدنيا وأخرى خاصة بالآخرة . بل الأولى أن نقول : ان مجموع الشريعة الاسلامية بعناصرها الثلاثة ، متكفلٌ بمجموع مصالح الدارين .

اللهم الا أن المعاملات وتوابعها ، تعالج المصالح الدنيوية بشكل مباشر ، على حين أن العقائد والعبادات تيسر السبيل للأخذ بأحكام المعاملات وتوابعها ، فهي تعالج المصالح الدنيوية بشكل غير مباشر . والكل يهيىء للمسلم سعادة أخروية خالدة .

---

١ ـ العنكبوت : ٤٥ .
٢ ـ البقرة : ٤٥ .
٣ ـ ق : ٣٩ .

على أن الذين اعتبروا العقائد والأمور التعبدية قائمة على المصالح الأخروية ، لا يخالفون فيما ذكرناه ، وانما قصدهم أنها غير مستندة الى وصف مناسب واضح في الأذهان يمكن القياس بموجبه ، بخلاف المعاملات وبقية الأحكام المتصلة مباشرة بمصالح الحياة الدنيوية ، فهي أو معظمها قائم على أساس العلل الواضحة في الأذهان مما يفسح المجال للقياس عليها .

وأنتَ تعلم أن حديثنا هنا ليس في صدد القياس ومجالات امكانه ، وإنما هو في صدد اثبات أن جملة الشريعة الاسلامية متفقة مع مصالح العباد الحقيقية في الدنيا ، زيادة على كونها في الجملة أساسا لنيل المصالح الأخروية أيضا . وليس يهمنا بعد هذا أن بعض أحكام الشريعة تعالج المصالح الدنيوية بشكل مباشر وبعضها الآخر يعالجها بشكل غير مباشر ، كما لا ينافي ذلك أن يكون هذا البعض الثاني مراعى فيه أولاً وبالذات مجرد تحقيق العبودية لله تعالى .

ثم ان هذا التحقيق يتصل بما سبق ذكره من مناقشة تقسيم الحقوق إلى حق لله وحق للعباد . فارجع إليه إن شئت لتقف على الرابطة التي بينهما [١]

٣ ـ شبهتان .. وردّهما

ثم انه على الرغم من اتفاق العلماء على أن أحكام الله تعالى قائمة على أساس تحقيق مصالح العباد ، وعلى الرغم من الأدلة القاطعة التي ذكرناها في ذلك ، فان ثمة شبهتين يثير كل منهما إشكالا حول هذه القاعدة .

الشبهة الأولى : ما هو معروف من أن الأشاعرة ذهبوا ـ في بحوث

---

١ ـ راجع ص ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ من هذا الكتاب .

علم الكلام ـ الى أن أفعال الله تعالى لا تعلل فهذا من شأنه أن يناقض ماذهبوا هم أنفسهم اليه في بحوث علم الأصول ، ومؤداه أن أفعال الله تعالى معللة بمصالح العباد ٠

ولكي يتجلى للقارىء هذا البحث بوضوح ، أبدأ أولاً بذكر خلاصة المذاهب في مسألة تعليل أفعال الله تعالى ، كما هي في علم التوحيد ، ثم أوضح مظهر التناقض بين كلام الأشاعرة هنا وكلامهم عن العلة وأنواعها في باب القياس ، ثم أعود بحول الله وتوفيقه الى ردّ مظهر هذا التناقض الى حقيقة الانسجام والوفاق ٠

فهذه اذاً بحوث ثلاثة :

البحث الأول : وفيه أوضح خلاصة المذاهب في تعليل أفعال الله تعالى ، فأقول :

ان خلاف الباحثين في هذا الموضوع فرع لخلافهم في الحسن والقبح العقليين للأشياء ٠ ومعروف أن المعتزلة ذهبوا الى أن للأشياء حسنا وقبحا عقليين ، وأن الأحكام الشرعية جاءت على وفقها وتبعاً لها ، فالعقل عندهم من شأنه أن يدرك حسنا وقبحا في الأفعال ، بمعنى استلزام الثواب أو العقاب لفاعلها ، حتى ولو لم يكن هنالك شرع منزل ٠ وذهبت الماتريدية قريبا من هذا المذهب ، فأثبتوا حسنا وقبحا عقليين في الأشياء ولكنهم لم يحكموا العقل من الوجهة الشرعية قبل مجيء الشرع ، وذهبت الأشاعرة الى أن الأشياء لا تتصف اتصافا ذاتيا بالحسن والقبح ، وانما هما عرضان يعتوران الأشياء حسب موافقتها أو مخالفتها للأغراض في تعارف الناس ، أو حسب حكم الله فيها في اصطلاح الشرع ٠

ولقد اقتضاهم هذا الخلاف أن يختلفوا في المسألة التي نحن بصددها ، اذ هي متفرعة عن نظرتهم الى الحسن والقبح في الأشياء ٠ فذهبت المعتزلة

الى أن أفعال الله تعالى معللة بعلل موجبة ، ضرورة أنها تابعة لما ثبت في الأشياء من حسن وقبح • وذهبت الماتريدية إلى أن أفعاله تعالى معللة أيضا بالعلل ، ولكن لا على سبيل الوجوب ، بل على سبيل التفضل والاحسان منه عز وجل • وذهبت الأشاعرة إلى أن أفعاله تعالى لا تعلل •

ويستدل الأشاعرة على مذهبهم هذا ـ بالاضافة إلى أصلهم الـذي تمسكوا به في شأن الحسن والقبح ـ بأدلة كثيرة ، منها :

١ ـ لو كان فعله تعالى لغرض ، لكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره ، وهو تحصيل ذلك الغرض ، اذ إنه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو أصلح له من عدمه ، فيكون قد كمل ـ بعد نقصان ـ بتحقيق ذلك الغرض ، وهو محال في حقه سبحانه وتعالى • ولما قيل لهم في ردّ هذا الدليل : ان الغرض في أفعاله عائد الى عباده لا الى ذاته تعالى ، فالاستكمال بأفعاله لهم لا له عز وجل ـ أجابوا بأن نفع عباده ان كان أولى به سبحانه وتعالى فقد تفرع عنه غرض عائد اليه ، وهو نفس المحال المذكور وان كان نفعهم به وعدمه سواء لم يكن ذلك غرضا أصلا فبطل المدعى •

٢ ـ لو كان فعله تعالى لغرض لما صح أنه تعالى خالق لجميع الأفعال ، والتالي باطل • ودليل الملازمة أن الغرض من شأنه أن يتبع الفعل الذي هو علة له بدون أن يتعلق الكسب بذاته ، اذ هو كالثمرة والنتيجة للواسطة التي توسط بها الفاعل اليه • ولو صح ذلك لكان فعل الله تعالى متعلقا ببعض المخلوقات فقط والبعض الآخر تولد منه بدون أن يتعلق به مباشرة كسب ما. وهذا واضح البطلان اذ هو تعالى فاعل لجميع الأشياء ابتداء فليس البعض منها أولى بأن يكون غرضا من البعض [1] •

---

١ ـ المواقف ص ٣٣١ مطبعة العلوم بتصرف في اللفظ • مع حاشية عبد الحكيم •

واستدل القائلون بالتعليل ـ بالاضافة الى أصلهم الذي ذهبوا اليه من التحسين والتقبيح العقليين ـ بظواهر الآيات والنصوص الدالة على تعليل أفعاله تعالى مثل قوله : (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون [١]) وقوله : (وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين [٢]) وهو كثير في كلام الله تعالى وحديث رسوله صلى الله عليه وسلم • كما استدلوا أيضا بأن أفعاله لو لم تكن معللة بمصالح الخلق للزم من ذلك العبث على الله تعالى وهو واضح البطلان ، واستدلوا على الملازمة بأنه يكون حينئذ فاعلا لأحد الفعلين بدون مرجح له على الآخر ، وهو عين العبث •

فهذا خلاصة كلامهم عن تعليل أفعال الله تعالى في علم الكلام •

البحث الثاني : وفيه أوضح صورة التناقض الذي تعرض له الأشاعرة في هذا الموضوع • اذ من المعروف أنهم جميعا يقولون بمشروعية القياس في الأصول ، ومعلوم أن من أهم أركانه علة حكم الأصل ، وهي ما يعبر عنه بالوصف الجامع ، وقد نقل بعضهم عن الغزالي والآمدي في تعريفها ما يشبه مذهب المعتزلة كالقول بأنها المؤثر باذن الله أو الباعث على الحكم •

وممن نقل هذين التعريفين صاحب جمع الجوامع [٣] ، فأسند الأول ـ أي القول بأنها المؤثر ـ الى الغزالي ، والثاني ـ أي القول بأنها الباعث ـ الى الآمدي ، وممن نقل التعريف الأول عن الغزالي أيضا الامام الرازي في المحصول وأطال الرد عليه في ذلك [٤] •

ومن المعروف أن الغزالي والآمدي ومن تبعهما في تعريفهما للعلة في

---

١ ـ الذاريات : ٥٦ •
٢ ـ البينة : ٥ •
٣ ـ جمع الجوامع ص ٢٣١ ج ٢ •
٤ ـ المحصول ورقة (١٩٠) دار الكتب تحت رقم ٣٠/م •

باب القياس ، ذهبوا مذهب الأشاعرة في الحكم بأن أفعال الله لا تعلل • فكيف يقولون بعد ذلك بأن علة الحكم هي الباعثة عليه أو المؤثرة فيه حتى ولو قيدوا التأثير باذن الله ؟

على أن الذين أنكروا هذا التعريف للعلة كالرازي والبيضاوي ، ذاهبين الى أنها مجرد معرّف للحكم ، لم يسلموا من نفس الاعتراضات التي وجهوها الى غيرهم ، اذ أن جميعهم قسموا العلة فيما بعد الى مؤثر وملائم ،، وواضح أن العلة المؤثرة لا تصلح (بحسب الظاهر) أن تكون قسما مما هو مجرد معرّف للحكم • كما أن جميعهم أطالوا في بيان أن مناط أحكام الله تعالى هي المصلحة • حتى ان الامام الرازي ـ وهو في مقدمة الذين عرفوا العلة بأنها مجرد معرّف للحكم ـ استدل في محصوله بستة أدلة مفصلة على أن الله تعالى شرع أحكامه لتحقيق مصالح عباده (١) •

فمظهر التناقض اذاً في أمرين اثنين :

أحدهما : ما أسند للغزالي والآمدي في تعريف العلة •

ثانيهما : ما اتفق عليه جميع القائلين بالقياس ، من أن أحكام الله تعالى مشروعة لتحقيق مصالح العباد •

البحث الثالث : وفيه أوضح أن مظهر هـذا التناقض آيل ـ بعد التحقيق فيه ـ الى التناسق والوفاق • ونبدأ في تحقيق الأمر الأول فنقول :

ان الغزالي لم يعرّف العلة الشرعية في شيء من كتبه بالتعريف الذي نسب اليه ، رغم أنها نسبة شاعت في كثير من كتب وحواشي المتأخرين ، بل ان الذي يفهم من كلامه عن العلة الشرعية تصريحاً وتلميحا أنها مجرد معرّف للحكم كما قال بذلك المنكرون عليه • يقول في كتابه شفاء الغليل :

---

١ ـ راجع ورقة ١٩٦ من كتاب المحصول وما بعدها •

(والعلة موجبة : أما العقلية فبذاتها وأما الشرعية فبجعل المشرع اياها موجبة ، على معنى اضافة الوجوب اليها كاضافة وجوب القطع الى السرقة ، وان كنا نعلم انه انما يجب بايجاب الله تعالى ولكن ينبغي أن نفهم الايجاب كما ورد به الشرع ، وقد ورد بأن السرقة توجب القطع والزنا يوجب الرجم [١]) .

ثم قال في مكان آخر : (فان قيل اذا لم يعقل بين الطول والسواد وبين الحرمان للميراث مناسبة ولا عرف له تأثير فيه فكيف يقال انه علة ؟ قلنا لا سبيل الى جحد كونه أمارة للحكم ومناطا له ، فان امتنع ممتنع عن تسميته علة فلا مشاحة في الاطلاقات . والعلل الشرعية أمارات ، والمناسب المخيل لا يوجب الحكم لذاته ولكن يصير موجبا بايجاب الشرع ونصبه اياه سببا له ، وتأثير الأسباب في اقتضاء الأحكام عرف شرعا كما عرف كون مس الذكر وخروج الخارج مؤثراً في ايجاب الوضوء وان كان لا يناسبه ، وكما عرف كون القتل والزنا والسرقة أسبابا لأحكامها التي تناسبها [٢]) .

ثم قال عند البحث في المسلك الرابع للعلية وهي المناسبة :

(أما المؤثر فما ذكرناه وهو الذي دل النص والاجماع على كونه علة للحكم في محل النص أو في غير محله ، فهذا الذي رأينا نلقبه بالمؤثر لتمييز الجنس ، والا فتسمية المناسب والملائم مؤثرا وتسمية المؤثر مناسبا وملائما متجهة . فكل ما جعل علة للحكم فانما جعل علة لأن الشارع جعله علة لا لمناسبة . ولكن المناسبة قد تكون تعريفا وتنبيها على جعل الشرع اياه علة عند بعض العلماء وما عرف جعل الشرع اياه علة فقد عرف تأثيره اذ لا معنى للتأثير الا حصول الحكم من أثره وبسببه [٣]) .

---

١ ـ شفاء الغليل ورقة (٥) مخطوط بدار الكتب تحت رقم (١٠٧) .
٢ ـ شفاء الغليل ورقة (١) .
٣ ـ شفاء الغليل ورقة (٢٥و٢٦) .

فالمتأمل في مجموع كلامه هذا عن العلة الشرعية وتحليله لها لا يشك في أنه يراها مجرد معرف للحكم ، وكلمة التأثير الواردة في بعض عباراته ليست الا تعبيرا عن الرابطة التي جعلها الله تعالى بين العلة وحكمها في الشرع • واذا تأملت في كلامه وجدته يلحّ في تنبيه القارىء أن لا يفهم عن معنى العلية والتأثير غير مجرد هذه الرابطة •

فان قال قائل بأن كلامه لايزال موهما لنوع من التأثير بالمعنى الذي فهمه الناقدون له نقلنا له عبارته الصريحة في كتابه المستصفي ، وهي :

(قلنا لا معنى لعلة الحكم الا علامة منصوبة على الحكم ، ويجوز أن ينصب الشرع السكر علامة لتحريم الخمر ويقول اتبعوا هذه العلامة واجتنبوا كل مسكر ، ويجوز أن ينصبه علامة للتحليل أيضا ويجوز أن يقول من ظن أنه علامة للتحريم فقد حرمت عليه كل مسكر [١]) •

ويقول في موضع آخر من المستصفى أيضا بعد أن يتحدث عن العلة في الأمور العقلية ما نصه :

(وأما الفقهيات فمعنى العلة فيها العلامة ، وسائر الأقسام التي ذكرناها يجوز أن ينصبها الشارع علامة [٢]) •

ولا ريب أن هذا كلام واضح لا يترك في الانسان أي مطمح الى البحث أو التحقيق من ورائه •

واذا ثبت هذا فلا مبرر لما نقله عنه ابن السبكي في جمع الجوامع من أن العلة عنده هي المؤثر باذن الله تعالى ، كما أنه لا داعي الى ما عمد اليه الامام الرازي رضي الله عنه من الإطالة في مناقشته في ذلك ، خصوصا وقد أثبت هو بنفسه بعد ذلك ما أطال في انكاره عليه • فقد ذكر عند تقسيمه

---

١ ــ المستصفي ج ٢ ص ٥٧ •
٢ ــ المستصفي ج ٢ ص ٩٣ •

للوصف المناسب ما خلاصته : أن أقسام المناسب تتفرع حسب التأثير في الحكم وعدمه [1] • اذ لا ريب أن التأثير الذي قصده الغزالي ـ على فرض أنه قد عرف العلة به ـ ليس غير الذي قصده هو في نسبته للوصف المناسب عند تقسيمه له •

صحيح أن الغزالي عرّف العلة في بعض كتبه بأنها المؤثر في المعلول باذن الله تعالى ، ولكنه كان يتحدث اذ ذاك عن العلة العقلية على أساس من الميزان الفلسفي المجرد ، كالنار بالنسبة للاحراق ، دون أن يأخذ باعتباره المصطلح الشرعي بحال كما صرح هو نفسه بذلك •

ويبدو أن هذا هو سبب اللبس الذي وقع فيه أولئك الذين نسبوا اليه ما لم يقله ، اذ أخذوا كلامه عن العلة في الفلسفة وعلم التوحيد ، ثم ناقشوه فيه ضمن مجال الأصول والتشريع • والدليل علىذلك ما قاله العلامة الشربيني في حاشيته على جمع الجوامع عند تعليقه عـلى تعريف الغزالي للعلة ، نقلا عن صاحب التوضيح ، فقد قال ما نصه :

(قال في التوضيح : كل من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى أنه جرت العادة الالهية بخلق الأثر عقب ذلك الشيء فيخلق الاحتراق عقب مماسة النار لا أنها مؤثرة بذاتها ـ يجعل العلل الشرعية كذلك بأن يحكم أنه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقبه الوجوب حسب وجود الاحتراق عقب مماسة النار) •

فالشربيني يشير بهذا الكلام الى الدليل الذي استند اليه كل من نسب هذا التعريف الى الغزالي • ولكنا نقول ان هذا الاستدلال من قبيل القياس في مقابلة النص ، اذ الرجل فرّق في تعريفه بين العلة العقلية والعلة الشرعية • بل وصرح بهذا التفريق حتى في بحوثـه الأصوليـة ، مثل

---

١ ـ المحصول ورقة ١٩٥ •

النصوص التي نقلناها عنه في كتابيه شفاء الغليل والمستصفي • واكد أكثر من مرة أنه لا يعني بالعلة في المصطلح الشرعي الا الأمـارة والعلامة على الحكـم •

أما الآمدي فهو أيضا لم يعرف العلة بأنها الباعث على الحكم كما نسب اليه • وانما جرت كلمة الباعث على قلمه عندما أراد أن يوضـح اشتراط المناسبة في العلة وأنه لا يجوز الاكتفاء بصفة الطرد فيها ، حيث فسَّر المناسب بما كان في (معنى) الباعث لا بالباعث نفسه حتى يلزم بما نسب اليـه •

وهذا هو نص عبارته في الاحكام : (اختلفوا في جواز كون العلة في الأصل بمعنى الأمارة المجردة ، والمختار أنه لابدَّ وأن تكون العلـة في الأصل بمعنى الباعث ، أي مشتملة على حكمة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم ، والا فلو كانت وصفا طرديا لا حكمة فيه بل أمارة مجردة فالتعليل بها في الأصل ممتنع [1]) •

فهذا كلام في معرض البحث في اشتراط المناسبة كما ذكرنا ، لا في معرض تعريف العلة ، ومعلوم أنه حتى الذين عرفوا العلة بأنها معرف اشترطوا فيها المناسبة ولم يكتفوا بمجرد الطرد ، ومنهم ابن السبكي نفسه الذي شدد النكير على ما نسبه الى الآمدي فقد قال بعد ذلك : (الثامـن الطرد ، وهو مقارنة الحكم للوصف والأكثر على رده ، قـال علماؤنا : قياس المعنى مناسب وقياس الشبه تقريب وقياس الطرد تحكم [2]) ومن الذي لا يقول بأن الوصف المناسب للحكم هو في معنى الباعث عليه ؟ أي أن العقول السليمة تجد فيه ما يبعثها على ذلك الحكم • ولاريب أن هذا

---

١ ـ الاحكام ج ٣ ص ٢٨٩ •

٢ ـ متن جمع الجوامع راجع ج ٢ ص ٢٩١ و ٢٩٢ ط الحلبي •

المعنى غير المعنى الذي ينبثق من القول بأن الوصف المناسب للحكم هو نفس الباعث عليه •

وبهذا يتبين أن كلام عامة علماء الأصول من الأشاعرة عن علة الحكم آيل الى أنها مجرد معرف له سواء كانت مناسبة له في الواقع أم لا • ويتضح حينئذ أنه لا تناقض بين تعريفهم لها في الأصول وكلامهم عن تعليل أفعال الله تعالى في أبحاث التوحيد •

* * *

بقي الأمر الثاني الموهم للتناقض وهو ما اتفق عليه جميع القائلين بالقياس ، من أن أحكام الله تعالى مشروعة لمصالح العباد ، اذ ان هذا ينافي في ظاهره أن تكون العلل مجرد أمارات ما دامت هذه العلل محكومة بالمصالح التي يقولون انها أساس شرع الأحكام • واذاً فهو ينافي أيضا قولهم بأن أفعال الله تعالى لا تعلل •

والجواب أن قولهم في الأصول : أحكام الله مشروعة لمصالح العباد ، وقولهم في علم الكلام : أفعال الله لا تعلل — غير واردين على مراد واحد لهم بالعلة • فالعلة التي يتحدثون عنها في علم الكلام هي العلة العقلية التي يقصدها الفلاسفة ، وهي ما يوجب الشيء لذاته • والدليل على ذلك أن أساس علم الكلام هو فلسفة العقيدة الاسلامية ، ورد أباطيل الحكماء والفلاسفة بنفس موازينهم التي يتداولونها • فلا جرم أن مصطلحاتهم في البحث انما هي عين مصطلحات المناطقة والحكماء ، وأن قصارى همهم هو ابعاد التعليل الفلسفي عن أن يتسرب الى خلق الله وأفعاله في أذهان المسلمين • كما أن حججهم التي يسوقونها في هذا البحث ناطقة بمرادهم هذا من العلة ، اذ ان لزوم الاستكمال بالغير ، وعدم الاختيار في الأفعال ، وما الى ذلك ، كل ذلك من لوازم التعليل بالعلة الحقيقية المقصودة عند الفلاسفة •

ولا ريب أنه لا يصح أن ينسب هذا التعليل الى أفعال الله تعالى بأي حال • بل وان القول به ينافي بدهيات أسس الايمان بالله تعالى كضرورة اثبات جميع صفات الكمال له سبحانه وتعالى • ولم يثبت حتى عند المعتزلة أنفسهم أنهم عللوا أفعال الله تعالى بالعلة الحقيقية المجردة ، كيف ولو ثبت هذا الزعم عندهم لخرجوا بذلك عن ربقة الاسلام • وانما خلافهم مع أهل السنة في أنهم أوجبوا في حق الله تعليل أفعاله بالصالح من جهة ، وفي أنهم عبروا عن مذهبهم هذا بما يوهم استقلال العلل بالتأثير في أفعاله تعالى ، من جهة ثانية ، حيث قالوا ان أفعاله معللة بالعلل المؤثرة لذاتها •

غير أنهم أقروا في نفس الوقت بأن القوة التي بهـا تؤثر العلـل في معلولاتها ، إنما هي بخلق الله تعالى • وأقروا بهذا أيضا في معرض ادعائهم بأن العبد يخلق أفعال نفسه ، اذ لم ينكروا بأن قدرة العبد مخلوقة لله تعالى •

ولقد أوضح السعد على العقائد جانبا من مذهبهم هذا حينما قال :

(لا يقال : فالقائل بكون العبد خالقاً أفعال نفسه يكون من المشركين دون الموحدين ، لأنا نقول الاشراك هو اثبات الشريك في الألوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الأصنام• والمعتزلة لا يثبتون ذلك ، بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الأسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى [١]) •

وقال في شرح المقاصد : (ولا نزاع للمعتزلة في أن قدرة العبد مخلوقة لله تعالى ، وشاع في كلامهم أنه خالق القوى والقدر [٢]) •

واذاً فتعليل أفعال الله تعالى بالعلل العقلية المجردة شيء لم يقل بـه بهذا الشكل حتى المعتزلة أنفسهم • وانما اختلف أهل السنة معهم فيما هو دون ذلك كما ذكرنا •

---

١ ـ السعد على العقائد النفسية ص ٩٤ •

٢ ـ المقاصد : ص ١٢٧ •

وعلى هذا فالفرق بين مذهبهم ومذهب الذين قالوا ان العلة هي المؤثر باذن الله ، كالغزالي ، أنه على رأي المعتزلة يستحيل انفكاك القوة التي بها التأثير عن العلة ، وعلى رأي الآخرين يمكن سلبها عن العلة باذن الله فلا يوجد معلولها حينئذ ٠

أما مراد أهل السنة بالعلة التي يثبتونها للأحكام في بحث الأصول ، فهو العلة الجعلية التي تبدو لنا كذلك اذ جعلها الله تعالى موجبة لحكم معين ، بمعنى أنه أناط وجوب ذلك الحكم بوجودها ٠ ولا ريب أن مثل هـذا الوصف لا يسمى بحال علة حقيقية ، وان نسبوا اليه اسم التأثير في بعض الأحيان ، أو ربطوا بينه وبين الحكم بلام التعليل ٠ وانما قصدوا من هذه النسبة والربط مجرد الخضوع للنظام الذي سنه الله تعالى لهذا الكون ، إذ لما اقتضت ارادته تعالى أن يربط ما بين الاسكار والحرمـة ، والبيـع والملكية ، والقرابة والميراث ، والأبوة ومنع القصاص ، وهلم جرا ، وأخذ هذا الربط مأخذ التعليل حتى أصبح ذلك يبدو أمـام الأنظـار في مظهر المؤثر ، آثروا التعبير الذي ينسجم مع الظواهر التي سنها الله تعالى طبق محض مشيئته وحكمته ٠

فمطمح نظر علماء الكلام هو البحث في أصل الخلق من حيث اثبات صفات الكمال لله سبحانه وتعالى ونفي صفات النقص عنه ٠ ومطمح نظر الأصوليين هو البحث فيما سنه من النظام والتشريع في الكون من حيث الخضوع لنظامه والأخذ بتشريعه ٠

واذاً فليس هناك أي تناقض بين كلا مذهبيهم في كل من المبحثين ٠ ولا يرد على كلام الامام الرازي ما أورده الاستاذ مصطفى شلبي عليه في كتابه « تعليل الأحكام » [1] تابعاً في ذلك لبعض من تكلم في هذا البحث ،

---

١ ـ راجع كتاب «تعليل الأحكام» للاستاذ مصطفى شلبي ص : ١٩٥٠

من التناقض بين تعريفه للعلة بأنها مجرد معرف للحكم ، وسرده بعد ذلك الأدلة على أن أحكام الله تعالى مشروعة لمصالح العباد ، إذ إن ربطه لمصالح العباد بأحكام معينة لا ينافي بحال أن تكون هذه المصالح نفسها معرفات لأحكامه تعالى •

الشبهة الثانيــة :

وهي قاعدة فقهية مؤداها أن الأجر في الطاعات على قدر ما فيها من مشقة ، وبتعبير السيوطي في كتابه الأشباه والنظائر : (ما كان أكثر فعلا كان أكثر فضلا) •

وأصل هذه القاعدة ما جاء في صحيح مسلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لعائشة : (أجرك على قدر نصبك [١]) ، ومثله مـا رواه البخاري ومسلم (ما يصيب المؤمن من وصب ولا نصب ولا هم ولا حزن حتى الشوكة يشاكها الا كفرا لله به من سيآته) وما جاء في الصحاح من صفة صلاته صلى الله عليه وسلم في الليل وأنه كانت تتورم قدماه من طول وقوفــه •

فقد استظهر بعضهم من هذه الأحاديث وأمثالها أن مناط الأجر في الطاعات والقربات انما هو ما تتضمنه من مشقة وجهد بسبب أدائها •

واذا صح هذا ، فقد بطل أن يكون مناط هذه الأحكام تحقيق مصالح الناس ، اذ أن مصالحهم تتنافى مع تحصيلهم المشاق ، خصوصا اذا كانت هذه المشاق بحد ذاتها هي مناط الأجر في الأحكام والطاعات •

والجواب على هذه الشبهة يستدعي التحقيق في أمرين :

الأول : دعوى أن تحقيق مصالح العباد يتنافى مع تحميلهم المشقة في سبيلها •

---

١ ـ سيأتي فيما بعد لفظ الحديث بتمامه •

والثاني : قولهم ان المشقة هي مناط الأجر في الطاعات والأحكام •

فنقول في تحقيق الأمر الأول : ان الذي يتنافى مع مصلحة الانسان - باتفاق العقلاء - هو أن تستلزم تلك المصلحة مفسدة مساوية لها أو راجحة عليها بحيث تذهب بجدواها وقيمتها • كمن تناول دواء ليشفيه من ألم في معدته فأورثه صداعا في رأسه •

أما اذا استلزمت مفسدة أقل ضررا من ضرر فوات المصلحة المستلزمة لها ، فلا يقال حينئذ أنهما متعارضتان ، بل العقل السليم يقضي بتحمل الضرر الخفيف في سبيل تحقيق مصلحة يترتب على فواتها ضرر عظيم •

والمشقة بوصف كونها ألما يشعر به الانسان تعتبر من المفاسد ، ولكنها انما تستبعد اذا ارتفعت الى درجة تذهب بجدوى المصلحة ، كمن أراد القيام للصلاة المكتوبة ولكن وقوفه لأدائها سبب له آلاما ذهبت بخشيته القلبية التي هي من أهم مقاصد الصلاة • وكمن احتبس الطعام في حلقه ولا ماء من حوله الا كأس من الخمر ، فأراد أن يمتنع منها لما فيها من مفسدة السكر ، ولكن الامتناع يورثه مفسدة أشد منها وهو مفسدة ازهاق الروح، فالمصلحة في مثل هذه الحال معارضة بمفسدة توازيها أو ترجح عليها • والشارع الحكيم جل جلاله لم يحمل عباده في أيّ من أحكامه على مايجرّ لهم مثل هذه المفاسد • فقد شرع في المثال الأول الصلاة من قعود أو اضطجاع ، حسب الاستطاعة ، ورخص في المثال الثاني أن يتناول المضطر من المحرّم ما ينجو به من أسباب ضرورته • وهذا القصد في التشريع هو المراد بمثل قوله تعالى : « وما جعل عليكم في الدين من حرج [1] » •

أما ان كانت المشقة أدنى من ذلك ، بحيث لا يسميها العرف العام حرجا أو عنتا ، وذلك كالمشقة التي يجدها الانسان بحكم الضرورة في معظم

---

١ - الحج : ٧٨ •

أعماله ووظائفه اليومية ، ولا ينكرها الا من يوصفون بين الناس بالخمول والكسل ـ فتلك مشقة لا تتنافى مع ما أنيطت به من الأحكام المشروعة لمصالح العباد • وليست هي المشقة التي نفاها القرآن في مثل قوله : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر [1] » وقوله : « لا يكلف الله نفسا الا وسعها [2] » اذ لا يقال في العرف عن مثل هذه المشقة أنها داخلة في معنى العسر وخارجة عن حدود الوسع •

والمشقات التي يستلزمها تحقيق أحكام الله تعالى ، لا تعدو ـ على تنوعها ـ هذا القدر اليسير ، فاذا ارتفعت عن هذا الحد للظروف الطارئة أو الخاصة ببعض الناس ، فتح الله أمامها باب الرخصة وأعفى أرباب الحرج والعسر عما يحرجهم ويشق عليهم •

بقي في تحقيق هذا الأمر أن نجيب على سؤال هو :

فهل هذه المشقة المعتادة مقصودة في أحكام الله ، تعالى شأنها شأن المصالح ، أم إنها ليست بمقصودة في شرعية تلك الأحكام ؟

والجواب ، أن الأفعال المأمور بها لم تشرع الا لتحقيق ما يترتب عليها من مصالح العباد • أمّا ما تستلزمه هذه الأفعال من المشقة المعتادة ، فحكمته أن العباد مكلفون ، وتكليفهم لا يتحقق الا بأمرهم بما فيه شيء من الكلفة والجهد ، فالمشقة الملازمة للفعل المكلف به مرادة بهذا الاعتبار ، وهي مشقة يسيرة لا تخل بالمصالح التي شرعت الأحكام من أجها • بل هي لا تعدو خروج المكلف بها عن داعية شهواته وأهوائه • ولقد علم من التجارب والعادات ـ كما يقول الشاطبي ـ أن المصالح الدينية والدنيوية لا تحصل مع الاسترسال في اتباع الهوى والمشي مع الأغراض ، لما يلزم ذلك من

---

١ ـ البقرة : ١٨٥ •
٢ ـ البقرة : ٢٨٦ •

التهارج والتقاتل والهلاك الذي هو مضاد لتلك المصالح [١] .

* * *

أما الأمر الثاني ، وهو قول بعضهم : ان المشقة هي مناط الأجر في تطبيق الأحكام ، فنقول في تحقيق ذلك :

ان مستند القائلين بهذا ، هو الأحاديث التي مرّ ذكرها ، من مثل قوله صلى الله عليه وسلم لعائشة : أجرك على قدر نصبك مما قد يدل ظاهره على أن قصد المكلف الى التشديد على نفسه في العبادة وسائر التكاليف أمر صحيح مثاب عليه .

وينبغي أولاً ـ لتحرير النزاع ـ أن نعلم أن في هذا البحث جانبين : أحدهما متفق عليه ، والآخر هو محل الشبهة والنزاع .

فأما الجانب المتفق عليه فهو أنّ كل ما يجده المكلف من المشقات والشدائد في طريق قيامه بالعبادة وسائر التكاليف محسوب له في المثوبة قل ذلك أم كثر ، لم يخالف أحد في هذا اطلاقا . ودليله صريح قوله تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره[٢] » إذ ما من شك في أن المشقة التي يجدها الانسان لدى سعيه للعبادة والقيام بأحكام الله تعالى ، معدود من صميم عمل الخير ، فلو لم يثب عليه لم يصدق معنى العموم المتفق عليه في قوله تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره » .

وأما جانب النزاع في البحث فهو التحقيق في علاقة المشقة بمقاصد الحكم ، أي هل المشقة من الأسباب الأساسية لشرع الحكم ، وعلى ذلك فهي أصل مقصود فيه ، ومن أجل ذلك كان مناطا للأجر ، أم ان سبب

---

١ ـ راجع الموافقات ج ٢/١٧٠ .

٢ ـ الزلزلة : ٧ .

مشروعية الحكم هو تحقيق مصالح العباد دون نظر الى المشقة الا من حيث أن حكمة الله أرادت أن تكون سبيلا للقيام بتنفيذ أحكامه ؟

فاذا تحرر موضع الشبهة والبحث في هذه المسألة نقول :

ما من ريب في أن المقصود من شرع الحكم هو تحقيق مصالح العباد المتمثلة في المقاصد الخمسة المذكورة ، وما يراه المكلف من مشقة لدى القيام به ، انما هو في حكم الوسيلة الى تلك المصالح ، أي أن الله عز وجل شاء أن تكون الوسيلة الى تطبيق أحكامه بذل شيء من الجهد لحكمة أرادها كما أسلفنا • وعلى ذلك فالأجر الذي يناله المكلف على ذلك الجهد انما يناله من حيث إن ما بذله وسيلة لتحقيق ما كلف به ، ومعلوم أن للوسائل حكم المقاصد نفسها في هذا الشأن •

والدليل على هذا أمور :

أولا : أنه لو كان الأجر على المشقة من حيث ذاتها لا من حيث انها وسيلة ، لما صح أن الله تعالى لم يطالب عباده بما فيه عسر وحرج، اذ المفروض أنه كلما زاد مناط الأجر قوة وكثرة زاد الأجر نفسه ، فذلك هو شأن المقاصد المطلوبة لذاتها ، مع أن التالي باطل لما ثبت بالنص والاجماع من أنه تعالى لم يشرع لعباده المشقة التي تدخل في حدود العنت والحرج ، ولحديث النهي عن صنيع الثلاثة الذين التزم أحدهم أن يصوم ولا يفطر ، والآخر أن يقوم الليل ولا ينام ، والثالث أن لا يتزوج النساء [١] » •

ثانيا : ما ثبت بالأدلة القاطعة من ان الشريعة قائمة على اساس مراعاة مصالح العباد ، وقد مرّ عرض هذه الأدلة وتفصيلها • وهذا يناقض أن تكون الشريعة قائمة في نفس الوقت على أساس استخراج ما لدى الانسان من جهد وطاقة دون أن يكونا وسيلة الى شيء •

---

١ ـ مر تخريجه في ص ٥٤ •

ثالثا : لو كانت المشقة مقصودة لذاتها في التكاليف والطاعات ، لكان للانسان أن يخترع من عنده طاعات وعبادات أخرى يقيسها عليها ، بمجرد أن يتوفر فيها بذل الجهد الذي هو مناط الحكم في الأصل ، والتالي باطل بالاتفاق للأدلة القاطعة على النهي عن البدع والتزيد على أحكام الله تعالى •

رابعا : ثبت بالأحاديث الصحيحة أنه ربّ طاعة خفيفة على الانسان ، يفضل ثوابها ثواب كثير من الطاعات الشاقه ، كقوله صلى الله عليه وسلم : (كلمتان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان حبيبتان الى الرحمن: سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم [١]) وقوله صلى الله عليه وسلم : (الايمان بضع وسبعون شعبة أعلاها شهادة أن لا اله الا الله وأدناها اماطة الأذى عن الطريق [٢]) •

فهذا يدل على أن الطاعات انما تتفاضل عند الله تعالى حسب تفاضلها في الثمرة والشرف ، لا في المشقة والجهد ، والا لكانت اماطة الأقذار عن الطريق وما يشبهه أجزل ثوابا من النطق بكلمة التوحيد [٣] •

فاذا ثبت ما قلنا وتبينّ أنه الحق ، لزم منه أنه ليس لأي مكلف أن يتقرب الى الله تعالى بذات المشقة بقطع النظر عما هي وسيلة اليه ، وانما له

---

١ ـ البخاري ومسلم •
٢ ـ مر تخريجه •
٣ ـ قد يقال : ولكن هذا الدليل يوهم أن المصلحة أيضا ليست مناطا للأحكام والثواب عليها • اذ الظاهر أن خدمة المجتمع التي رمز اليها عليه الصلاة والسلام باماطة الأذى عن الطريق ، مصلحتها أكثر من مجرد النطق بالشهادة ومع ذلك فان أجر النطق بها أوفر • والجواب أن النطق بالشهادة عن عقيدة وحضور قلب يعتبر منبع المصالح كلها اذ المسلم لا يخدم مجتمعه ولا يجاهد في سبيل الله ولا يتصدق بماله الا بعد امتلاء قلبه بكلمة الشهادة، فهي أم لجميع الفضائل • على أنه لايوجد تقابل تضاد بين النطق بكلمة الشهادة والأعمال الأخرى حتى يصبح عمل أحدهما مفوّتا للآخر •

أن يتقرب الى الله تعالى بالفعل الذي أمر به نفسه وما شرع له الفعل ، وانما يأتي تقربه اليه بالمشقة التي تستلزمه تبعا لذلك •

ولقد قرر العز بن عبد السلام في كتابه قواعد الأحكام هذه القاعدة فقال : (لا يصح التقرب بالمشاق ، لأن القرب كلها تعظيم للرب سبحانه وتعالى وليس عين المشاق تعظيما ولا توقيرا • ويدل على ذلك أن من تحمل المشقة في خدمة انسان فانه لا يرى ذلك له لأجل كونه شق عليه ، وانما يراه له بسبب تحمل مشقة الخدمة لأجله ، وذلك كالاغتسال في الصيف والربيع بالنسبة الى الاغتسال في شدة برد الشتاء فان أجرهما سواء لتساويهما في الشرائط والسنن والأركان ويزيد أجر الاغتسال في الشتاء لأجل تحمل [1] مشقة البرد [2]) •

وعلى ضوء هذه القاعدة ينبغي أن يفهم معنى حديث عائشة السابق وغيره مما جاء في معناه • وسنحاول فيما يلي أن نحقق في معنى كل ما ورد في ذلك على انفراد •

(أولا) : حديث عائشة ، ونصه في مسلم : (•• قلت يارسول الله ، يصدر الناس بنسكين وأصدر بنسك واحد ؟ قال انتظري فاذا طهرت فاخرجي الى التنعيم فأهلّي منه ، ثم القينا عند كذا وكذا ، « قال - أي الراوي عن عائشة - أظنه قال - أي الرسول - غدا » ولكنها - أي المثوبة - على قدر نصبك ، أو قال نفقتك) •

فأنت ترى أن الفقرة التي فيها محل الشاهد مشكوك فيها من قبل الراوي : هل قال الرسول : على قدر نصبك أم قال على قدر نفقتك • فعلى

---

١ - أي من حيث أن تحمل مشقة البرد وسيلة لابد منها في الشتاء ، لا من حيث القصد اليه لذاته •

٢ - قواعد الاحكام ج ١ ص ٣١ •

فرض الثانية يسقط الشاهد في الحديث ، اذ لا يتعين أن تكون علة الأجر على النفقة ما فيها من مشقة وجهد ، بل يحتمل ـ وهو الظاهر ـ أن تكون العلة ما في ذلك من المصلحة ، وعلى احتمال الأولى ، يكون معنى الحديث : ان المشقة التي تستلزم العبادة يتفاوت الأجر عليها حسب تفواتها شدة وضعفا ، لا من حيث كونها مشقة ، بل من حيث توقف فعل الطاعة عليها . والأجر على هذه المشقة غير الأجر على العبادة نفسها ، فأجر العبادة ثابت أصالة ، وأجر المشقة ثابت تبعا . وهذا عين ما قررناه في الموضوع ، وهو ما قصده الامام النووي رحمه الله في شرحه لهذا الحديث اذ قال : (هذا ظاهر في أن الثواب والفضل في العبادة يكثر بكثرة النصب أو النفقة . والمراد بالنصب الذي لايذمه الشرع) أقول : والنصب الذي لايذمه الشرع هو ما كان وسيلة ، غير متكلف بها ، الى عبادة مشروعة . فلو اصطنع المشقة اصطناعا للقيام ببعض الطاعات لم يثب عليها ، بل ربما أوخذ بسببها .

(ثانيا) : حديث البخاري ومسلم : (ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن ولا أذى ولا غم ، حتى الشوكة يشاكها الا كفر بها من خطاياه) وهذا الحديث تختلف دلالته عن الأول ، من حيث إنه يوضح أن المصائب والمشقات من حيث ذاتها محسوبة للانسان في عقباه ، بقطع النظر عن كونها جاءت في سبيل الطاعات أم لا ، فهو ألصق بشبهة البحث .

ولكن الحديث كما ترى انما علق على المصائب تكفير السيئات فقط دون استحقاق المثوبة والأجر ، وهما مختلفان ؛ اذ ان تكفير اثم السيئات ، يكفي أن يناط بأيّ ما يسمى عقوبة ، والعقوبات ليست سوى انفعالات تنزل بالانسان ، لا حيلة له في دفعها سواء كانت أخروية أم دنيوية ، ومنها ولا شك وقوع المصائب المختلفة بالانسان من مرض وفقر وهم وغير ذلك .

أما احراز الأجر فانما يناط بالأفعال المقصودة المكتسبة لا بالانفعالات ،

ضرورة أن السعي الى احراز الأجر نتيجة للتكليف ، وانما يؤدي الانسان حقوق التكليف بأفعاله المقصودة لا بانفعالاته القسرية •

ومن الأدلة على أن الحديث انما هو شاهد للتكفير وحده ما ساقه القسطلاني في أول شرحه لهذا الحديث فقد قال :

(روى أنه لما نزلت آية « من يعمل سوءا يجز به [١] » قال أبو بكر الصديق كيف العلاج بعد هذه الآية ؟ فقال صلى الله عليه وسلم غفر الله لك يا أبا بكر ، ألست تمرض ؟ ألست تنصب ؟ ألست تحزن ؟ ألست تصيبك اللأواء ؟ قال : بلى • قال فهو ما تجزون به • رواه أحمد وعبد بن حميد وصححه الحاكم [٢]) ثم نقل قريبا من هذا عن عائشة من رواية الترمذي وغيره ، وكلها انما تنص على التكفير وحده •

وعجيب أن القسطلاني رحمه الله بعد أن أورد هذه الأحاديث المصرحة بما ذكرنا قال ما نصه : (وفيه رد على قول القائل ان الثواب والعقاب انما هو على الكسب ، والمصائب ليست منه ، بل الأجر على الصبر عليها والرضى بها • فان الأحاديث الصحيحة صريحة في ثبوت الثواب بمجرد حصولها [٣]) •

مع أن ما ذكره من الأحاديث صريح في أن المصائب كفارات فقط وليس فيها ما يفيد أنها بحدّ ذاتها مثيبة لصاحبها أيضا •

نعم ، لقد جاءت في صحيح مسلم روايات أخرى لمثل هذا الحديث أشار بعضها الى تعلق الأجر أيضا بالمصائب • وذلك مثل ما جاء من رواية عائشة « قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ما من مسلم يشاك

---

١ ـ النساء : ١٢٣ •
٢ ـ ارشاد الساري ج ٨ ص ١٠٣ و ١٠٤ و ١٠٥ •
٣ ـ ارشاد الساري ج ٨ ص ١٠٣ و ١٠٤ و ١٠٥ •

شوكة فما فوقها الا كتبت له بها درجة ومحيت عنه بها خطيئة » •

وقد ذكر الامام النووي في شرحه عليها ما نصه (في هذه الأحاديث بشارة عظيمة للمسلمين ، فانه قلما ينفك الواحد منهم ساعة من شيء من هذه الأمور ، وفيه تكفير الخطايا بالأمراض والأسقام ومصائب الدنيا وهمومها وان قلت مشقتها • وفيه رفع الدرجات بمثل هذه الأمور وزيادة الحسنات ، وهذا هو الصحيح الذي عليه جماهير العلماء ، وحكى القاضي عن بعضهم أنها تكفر الخطايا فقط ولا ترفع درجة ولا تكتب حسنة • قال وروي نحوه عن ابن مسعود ، قال الوجع لا يكتب به أجر ، ولكن تكفر به الخطايا فقط واعتمد على الأحاديث التي فيها تكفير الخطايا ، ولم تبلغه الأحاديث التي ذكرها مسلم المصرحة برفع الدرجات وكتب الحسنات) • •

والجواب على هذه الأحاديث التي عناها الامام النووي أنها جاءت مطلقة عن قيد الرضى وعدمه ، فأما تكفير السيئات فنستطيع أن نبقي الأحاديث على اطلاقها في ذلك ، لعدم وجود ما يقتضي التقييد من هذه الناحية لا من المعقول ولا من المنقول • وأما رفع الدرجات فلا مناص من تقييد ظاهر الاطلاق بقيد الصبر والرضى وذلك لدليلين :

١ ـ دليل العقل ، وهو ما مضى بيانه من أن المصائب انفعالات مجردة والثواب والعقاب فرع الأوامر والنواهي وهي انما تتعلق بالأفعال •

٢ ـ أدلة صريحة من القرآن من مثل قوله تعالى : (وأن ليس للانسان الا ما سعى [1]) •

وقوله (انما تجزون ما كنتم تعملون [2]) فقد حصر الله تعالى تعلق الجزاء بالعمل والسعي فقط •

---

١ ـ النجم : ٣٩ •

٢ ـ الطور : ١٦ •

ولقد ردّ أبو القاسم بن الشاط في تعليقاته على فروق القرافي هذا الدليل قائلا : « يتعين حمل مثل هذه الآيات على الخصوص جمعا بين الأدلة [١] » أي انه يرى تقييد عموم الآية بما وراء الذي نص عليه الحديث. ولكنا نقول له وللذين ذهبوا هذا المذهب ، فماذا تفعلون بقوله تعالى : (ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات ، وبشر الصابرين الذين اذا أصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون [٢]).

فالآيات هنا خاصة بمورد الحديث نفسه وهو المصائب ، ومع ذلك فقد خصصت بشرى المثوبة التي عبر عنها بالصلوات والرحمة ، بالصابرين وحدهم ، فالآية خاصة من كل وجه ، على حين أن الحديث مطلق من حيث التقييد بالصبر وعدمه ، فلم يبق وسيلة للجمع بينهما الا تقييد الحديث بما صرحت الآيات به من اشتراط الصبر والرضى لحصول الأجر على المصيبة.

واذا اتضح أن هذا هو المعنى المتعين للحديث ، لم يبق فيه ما يثير أي شبهة حول قاعدة مراعاة الأحكام للمصالح ، اذ ان الأمر بالصبر والرضى بقضاء الله من أهم ما تقوم عليه مصالح العباد ومن أشد الأسباب الموجبة لسعادتهم .

(ثالثا) : ما ورد من صفة عبادة الرسول صلى الله عليه وسلم والتشديد على نفسه في الطاعات ، فمن ذلك ما روي عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه قال قام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى تورمت قدماه ، فقيل له : قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر ، قال : (أفلا أكون عبدا

---

١ ـ حاشية ابن الشاط على الفروق للقرافي ج ٤ ص ٢٣٣ . وانظر ماكتبه القرافي في الموضع نفسه تحت عنوان : الفرق الثالث والستون والمائتان بين قاعدة المكفرات وقاعدة أسباب المثوبات .

٢ ـ البقرة : ١٥٥ .

شكورا [١]) ومنه ما ورد بما يشبه التواتر عن أحوال كثير من الصالحين الذين ركبوا في العبادة لربهم أعلى ما بلغتــه طاقتهم حتى نسوا حظوظ نفوسهم .

ولابدّ لاماطة الشبهة عن مثل هذه الأحاديث من بيان أمرين :

الأول : أن الممنوع شرعا والمعارض لمراعاة المصالح ، انما هو أن يقصد المكلف بالعبادات الشاقة عين المشقة ، حتى لتكاد العبادة تكون في قصده مجرد وسيلة الى تحمل المشقة والجهد .

الثاني : انما وقف التكليف ، بالعباد عند حدّ طاقاتهم دون أن يتجاوز بهم الى الحرج والعنت لسببين : الأول أن لا تتراكم آثار المشقة على النفس حتى تقعدها عن واجباتها وتورثها بغض العبادة والتكاليف ، بدليل قوله تعالى : « لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتم [٢] » الثاني أن لا يتسبب عن العسر والعنت خلل في النفس أو الجسم أو العقل ، وهذا السبب مآله الى مثل مآل السبب الأول ، وهو القعود أخيرا عن التكاليف كلها أو معظمها. وقد حذر الرسول صلى الله عليه وسلم من الوقوع في ذلك بقوله : (ان المنبت لا أرضا قطع ، ولا ظهرا أبقى [٣]) .

فاذا تبين هذا نقول :

١ ـ ان الشدة التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعانيها في بعض العبادات لم تكن مقصودة له لذاتها ، أي فهو عليه الصلاة والسلام لم يكن يبالي أن تتورم قدماه أو لا تتورم ، وانما كان كل مقصوده وهمّه

---

١ ـ أخرجه في التيسير عن الخمسة الا أبي داود .
٢ ـ الحجرات : ٧ .
٣ ـ ذكره في الاحياء بلفظ (إن هذا الدين متين فأوغل فيه برفق فان المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى قال العراقي في تخريجه : رواه أحمد من حديث أنس والبيهقي من حديث جابر) .

أداء عظيم حق الله عليه وذلك بالامعان في تحقيق مظاهر العبودية له • ومثل الرسول صلى الله عليه وسلم في هذا كل من درج على سيرته من الصحابة وبقية الصالحين • أما قصد المشقة لذاتها في العبادات فهو قصد باطل لادليل عليه من شرع رسول ولا فعل صحابي • وانما ذلك من شأن أرباب بعض الديانات الأخرى ، حيث يزعمون أن الامعان في تعذيب الجسد ، بحد ذاته ، قربة الى الله !

٢ ـ واذا كان وقوف التكليف عند حد اليسر للسببين السالفين ، فمعنى ذلك كما قال الشاطبي رحمه الله أن ثمة علة لهذا الحكم ، وانما يدور الحكم مع العلة حيث دارت [١] ، وهذه العلة قد تفقد بالنسبة لبعض الناس ، كالأنبياء والمقربين وأصحاب الأحوال ، فهؤلاء قد لا يدخل عليهم الملل والكسل ، لوازع هو أشد في نفوسهم من الشعور بالمشقة ، فيخف بذلك عليهم ما يثقل على غيرهم ، اذ يذوب الاحساس بالجهد لديهم في ضرام المحبة والشوق وبتأثير تأجج معنى العبودية في نفوسهم • ومن هنا كان وقوفه في الصلاة الطويلة راحة له عليه الصلاة والسلام حتى انه كان يقول : « أرحنا بها يا بلال » على حين أنها تعب وجهد بالنسبة لغيره •

ومن الأدلة على أن الشارع قد راعى هذه العلة وجودا وعدما ، أنه شرع التخفيف في الصلاة للامام ، نظرا لعموم حال المصلين ، حتى اذا كان اماما في محصورين أذنوا له بالتطويل ، أو كان يصلي منفردا كان له أن يطيلها كما يشاء •

ومن الأدلة على ذلك أيضا أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن الوصال في الصوم ، فقالوا انك تواصل ، فقال : (اني لست مثلكم اني أظل يطعمني ربي ويسقيني [٢]) •

---

١ ـ الموافقات ج ٢ ص ١٣٢ •

٢ ـ البخاري ومسلم والترمذي ، والألفاظ مختلفة •

ولقد أجاد الشاطبي رحمه الله اذ فرّق بين عامة المؤمنين الذين دخلوا في ربقة التكاليف بدافع عموم ايمانهم واسلامهم ، وخواصّهم الذين دخلوا في ربقة هذه التكاليف يسوقهم ما هو أشد من مجرد الايمان والاسلام . يقـول :

« فالضرب الأول حاله حال من يعمل بحكم عهد الاسلام وعقد الايمان من غير زائد ، والثاني حاله حال من يعمل بحكم غلبة الخوف والرجاء أو المحبة ، فالخوف سوط سائق ، والرجاء حاد قائد ، والمحبة تيار حامل ، فالخائف يعمل مع وجود المشقة ، غير أن الخوف مما هو أشق يحمل على الصبر على ما هو أهون وان كان شاقا . والراجي يعمل مع وجود المشقة أيضا غير أن الرجاء في تمام الراحة يحمل على الصبر على تمام التعب . والمحب يعمل ببذل المجهود شوقا الى المحبوب فيسهل عليه الصعب ويقرب عليه البعيد ، وتفنى القوى ولا يرى أنه أوفى بعهدالمحبة ولا قام بشكر النعمة [1] » .

* * *

وبتمام هذا القول يتضح أن المشقة لذاتها ليست مطلوبة في شرع شيء من الأحكام ، وأن الأحاديث الموهمة لذلك منسجمة مع هذا الحق لدى التحقيق فيها . واذا فليس فيها شبهة أي تعارض مع الأصل المتفق عليه وهو : مراعاة الأحكام لمصالح العباد .

وبتمام القول في هذا يتم خلاصة الاستدلال على أن الشريعة قائمة على أساس مراعاة مصالح الخلق ، وردّ ما قد يحوم حول ذلك من شبه .

وحسبنا هذه الخلاصة لننتقل بعدها الى لبّ موضوعنا ، وهو تعداد ضوابط المصلحة وتفصيل القول فيها .

---

١ ــ الموافقات ج ٢ ص ١٤١ .

الباب الثاني

ضوابط المصلحة الشرعية





تمهيد

ليس من شك في أن هذا البحث من أهم ما ينبغي أن يهتم به المجتهد أو الباحث في الشريعة الاسلامية ، اذ هو لن يهتدي الى الحق فيما يجدّ بالبحث فيه ، الا اذا اتخذ من ضوابط المصلحة الشرعية منارا في طريق بحثه ؛ ولا يزيغ الى باطل الا عندما يتهاون في التقيد بهذه الضوابط ، أو لا يدقق النظر في حقيقتها • كما أن هذه الضوابط تعتبر محكّاً لمدى براعة المجتهد وفقهه ، لما تكلفه من الجهد في تتبع جزئيات النصوص والأحكام ، والوقوف على مختلف الأدلة الكلية والجزئية • وما يتهاون أكثر الذين يكتفون باسم المصلحة فيما يرونه من أحكام ، الا هربا من جهد لم يأخذوا أنفسهم به ولم يتمرسوا عليه •

ولا بدّ قبل أن نبدأ بذكر هذه الضوابط وشرحها ، من أن نوضح السبب الذي من أجله ترتبط المصلحة الشرعية بها ، بحيث لا تكون معتبرة في التشريع الا اذا كانت مقيدة ومنضبطة بها •

وأقول في ايضاح ذلك : ان المصلحة بحدّ ذاتها ليست دليلا مستقلا من الأدلة الشرعية شأنها كالكتاب والسنة والاجماع والقياس ، حتى يصح بناء الأحكام الجزئية عليها وحدها كما قد يتصورها أي باحث • وانما هي معنى كلي استخلص من مجموع جزئيات الأحكام المأخوذة من أدلتها الشرعية ؛ أي اننا رأينا من تتبع الأحكام الجزئية المختلفة قدرا كليا مشتركا بينها ، هو القصد الى مراعاة مصالح العباد في دنياهم وآخرتهم •

فتحقيق مصالح العباد معنى كلي ، والأحكام التفصيلية المناطة بأدلتها

الشرعية جزئيات له • ولما كان الكلي لا يتقوم الا بجزئياته ، فقد كان لابد لاعتبار حقيقة المصلحة في أمر ما ، من أن يدعمه دليل من الأدلة الشرعية التفصيلية ، أو أن يدعم بفقد ما يخالفه على الأقل ، والا لبطل دليل الاستقراء الذي به تم الدليل على جريان الأحكام وفق المصالح ، وبالتالي تبطل قيمة المصالح نفسها من حيث انها معنى كلي مبثوث في جزئيات الأحكام • وحينئذ لا يجوز الاعتماد عليها أصلا •

من أجل هذا كان لابد لاعتبار المصلحة في التشريع من تقييدها بضوابط تحدد معناها الكلي من ناحية ، وتربطها بالأدلة التفصيلية للأحكام من ناحية أخرى ، حتى يتم التطابق بذلك بين الكلي وجزئياته [١] •

والعلاقة بين فهم المجتهد للمصلحة باعتبارها مناطا كليا للأحكام ، والأدلة التفصيلية باعتبارها مناطات جزئية لها ــ يشبه الى حد كبير العلاقة بين تخريج المناط وتحقيقه [٢] ؛ فمعرفة المجتهد أن مناط الشريعة الاسلامية هو مصالح العباد ، تخريج له ، ثم هو مطالب بعد ذلك بتحقيقه في الجزئيات المنثورة ، وانما يتحقق ذلك بواسطة الأدلة التفصيلية في الكتاب والسنة والقياس الصحيح عليهما ، لأنها هي التي خطت سبيل المصلحة ونسقت لنا مراتبها •

---

١ ــ راجع ما كتبه الشاطبي في الموافقات ج ٣ ص ٥ وما بعدها فقد جاء فيه نحو من هذا الكلام •

٢ ــ تخريج المناط هو أن يبحث المجتهد عن علة الحكم حتى يستخرجها باحدى طرقها المعروفة كاستنباط علة السكر في تحريم الخمر • وتحقيق المناط هو تلمس العلة فيما عدا الأصل من الجزئيات الكثيرة الأخرى ، كتلمس السكر في النبيذ والبيرا والمسكرات الأخرى • وكتشخيص صفة الاجتهاد في الأفراد بعد معرفة كونها مناطا لصحة القضاء • وتكون احدى مقدمتي القياس الاقتراني دائما تحقيقا للمناط والأخرى تخريجا له • كقولنا : هذا مسكر ، وكل مسكر محرم •

لا يقال ان العقل يستطيع أن يستقل بفقه المصلحة في جزئيات الأمور، لسببين :

أولا : لو كان كذلك لكان العقل حاكما قبل مجيء الشرع ، والتالي باطل عند جمهور المسلمين لما مرّ بيانه •

ثانياً : لو صح ذلك ، لبطل أثر كثير من الأدلة التفصيلية للأحكام ، ولو تم ذلك لما ثبت الدليل على أن الأحكام جارية وفق مصالح العباد ، اذ الدليل انما هو الاستقراء المأخوذ من هذه الأدلة التفصيلية نفسها ، على أننا نقول : لو استطاع العقل وحده أن يستقل بمعرفة الصورة التامة لمصالح البشر وترتيب درجاتها ، لما وقع علماء الأخلاق والفلسفة فيما وقعوا فيه من اضطراب وتهافت حيال محاولتهم لوضع حد ثابت لها ، كما مر بيان ذلك •

ومن هنا تعلم أن موقع الضوابط الآتية من المصلحة هو موقع كشف وتحديد لا موقع استثناء وتضييق • أي ان ما وراء هذه الضوابط ليس داخلا في حدود المصلحة وان توهم متوهم أنه قد يدخل فيها ، ومن ثم فلا يتصور التعارض بين المصلحة الحقيقية وأدلة الأحكام بحال • وانما التعارض ـ اذا وقع ـ كائن بين أدلة الأحكام وما توهمه الباحث مصلحة • فاذا توهم مفكر أن مصلحة الناس تقضي بحرية تعاملهم بالربا ، فالتعارض ليس الا بين وهمه وكلام الله تعالى ، أما حقيقة المصلحة فهي ما قضى به كتاب الله من ضرورة اغلاق باب الربا ••• واذا توهم باحث أن المصلحة داعية الى منع تعدد الزوجات ، فالتعارض انما هو بين كلام الله تعالى ومجرد ما توهمه هو • أما المصلحة التي يفتش عنها ذلك الباحث فهي كامنة في حكم الله تعالى باباحة التعدد •• وهلم جرا [1] •

---

١ ـ ومن أجل تأكيد هذه الحقيقة آثرت استعمال كلمة « ضوابط » على « الشروط » اذ الضابط هو ما يحجز الشيء عن الالتباس بغيره ، أما الشرط ففيه ـ كما هو معروف ـ معنى الاستثناء ، فهو يوهم أن ما لم

واذ قد انتهينا من عرض هذا التمهيد الذي لابدّ من أخذه بعين الاعتبار بين يدي تعداد ضوابط المصلحة الشرعية وشرحها، فلنبدأ بذكرها. وهي خمسة، أولها يتعلق بكشف المعنى الكلي للمصلحة، والأربعة الأخرى تضبطها من حيث ربطها بالأدلة التفصيلية للأحكام.

تتوفر فيه الشروط خارج عن الاعتبار مع دخوله في أصل المصلحة.

أمّا ما قد يرد على هذا الاستعمال من أن صفة الضبط التام انما هي ثابتة لمجموع الضوابط الآتي ذكرها لا لكل فرد منها على حدة مع تسميته ضابطا - فيمكن أن يجاب على ذلك بأن الواحد من الضوابط قد ثبتت له صفة الضبط، غاية الأمر أنه ضبط غير تام. والخطب فيه يسير لا يختلف عن الخطب في استعمال كلمة «الأدلة».. اذ كثيرا ما تطلق على عدة أمور لا تثبت صفة الدلالة التامة الا لمجموعها.

الضابط الأول
اندراجها في مقاصد الشارع

ومقاصد الشارع في خلقه تنحصر في حفظ خمسة أمور : الدين ، النفس ، العقل ، النسل ، المال • فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة ، وكل ما يفوّت هذه الأصول أو بعضها فهو مفسدة•

ثم ان وسيلة حفظ هذه الأمور الخمسة تتدرج في ثلاثه مراحل ، حسب أهميتها • وهي ما أطلق عليه علماء الأصول اسم : الضروريات والحاجيات ، والتحسينيات •

فالضروريات : ما لابدّ منه في حفظ هذه الأمور الخمسة ، ويكون ذلك باقامة أركانها وتثبيت قواعدها وبدرء الفساد الواقع أو المتوقع عليها •

فقد شرع لحفظ الدين ـ من حيث تقويم أركانه ـ الايمان والنطق بالشهادتين وتوابعهما من بقية أركان الاسلام • وشرع لحفظه ـ من حيث درء الفساد الواقع أو المتوقع ـ الجهاد وعقوبة الداعي الى البدع •

وشرع لحفظ النفس ـ من حيث الوجود ـ اباحة أصل الطعام والشراب والمسكن مما يتوقف عليه بقاء الحياة ، وشرع لحفظها ـ من حيث المنع ـ عقوبة الدية والقصاص •

وشرع لحفظ النسل ـ من حيث الوجود ـ النكاح واحكام الحضانة والنفقات ، كما شرع لحفظها ـ من حيث المنع ـ حرمة الزنى ووضع الحدود عليها •

وشرع لحفظ العقل ـ من حيث الوجود ـ ما شرعه لحفظ النفس من

تناول الغذاء الذي يتوقف عليه بقاء الحياة والعقل ، كما شرع لحفظه ـ من حيث المنع ـ حرمة المسكرات والعقوبة عليها •

وشرع لحفظ المال ـ من حيث الوجود ـ أصل المعاملات المختلفة بين الناس ، كما شرع لحفظه ـ من حيث المنع ـ تحريم السرقة والعقوبة عليها•

وأما الحاجيات : فهي تلك التي قد تتحقق من دونها الأمور الخمسة ، ولكن مع الضيق ، فشرعت لحاجة الناس الى رفع الضيق عن أنفسهم كي لا يقعوا في حرج قد يفوت عليهم المطلوب •

مثالها فيما يتعلق بحفظ الدين شرع الرخص المخففة ، كالنطـق بكلمة الكفر لتجنب القتل ، وكالفطر بالسفر ، والرخص المناطة بالمرض • ومثالها فيما يتعلق بحفظ النفس اباحة الصيد والتمتع بالطيبات ، وهو ما زاد على أصل الغذاء ومثالها فيما يتعلق بحفظ المال ، التوسع في شرعة المعاملات كالقراض والسلم والمساقاة • ومثالها فيما يتعلق بحفظ النسب شرع المهور والطلاق ، وشرط توفر الشهود على موجب حد الزنا •

وأما التحسينات : فان تركها لا يؤدي الى ضيق ، ولكن مراعاتها متفقة مع مبدأ الأخذ بما يليق ، وتجنب ما لا يليق ، ومتمشية مع مكارم الأخلاق ومحاسن العادات • مثالها فيما يتعلق بالدين ، أحكام النجاسات والطهارات وستر العورة وما شابه ذلك • وفيمـا يتعلق بحفظ النفس آداب الأكل والشراب ومجانبة ما استخبث من الطعام ، والابتعاد عن الاسراف والتقتير • وفيما يتعلق بحفظ المال المنع من بيع النجاسات وفضل الماء والكلأ ، وفيما يتعلق بحفظ النسب ، أحكام الكفاءة في اختيار الزوجين وآداب المعاشرة بينهمـا •

والدليل على انحصار مقاصد الشارع في هذه الأمور الخمسة الاستقراء فقد دل تتبع جزئيات الأحكام الشرعية المختلفة على أنها كلها تدور حول

حفظ هذه الكليات الخمسة • غير أن بعضهم زاد عليها سادسا وهو : « العرض » • وقد آثرنا الاستغناء عنه ، لأن حفظ العرض داخل في الحقيقة ضمن حفظ أحد الكليات الخمسة عند التحقيق ، وانفكاكهما في بعض الجزئيات لا يخدش عموم التلازم ، كما أن انفكاك السكر عن الخمر لدى بعض الناس ، لا يخدش عموم الحكم المعلل بالسكر •

المقاصد الخمسة وسائل لتحقيق غاية كلية واحدة :

بقيت حقيقة هامة تتعلق بفهم هذه الأمور الخمسة لابدّ من اعتبارها • وهي أن هذه الأمور وسيلة الى تحقيق غاية كلية واحدة ، هي أن يكون المكلفون عبيداً لله في التصرف والاختيار ، كما هم عبيد له بالخلق والاضطرار •

فمبادىء حفظ الدين : من عقائد وعبادات ، ووسائل حفظ النفس من طعام ومسكن ولباس ، ووسائل حفظ المال من عقود ومعاملات ، ووسائل حفظ النسب من أنكحة وتوابعها ، ووسائل حفظ العقل ـ كل ذلك انما شرع ليتخذ منه الانسان وسيلة الى نهاية هي غاية الغايات كلها ، وهي معرفة الله عز وجل ولزوم موقف العبودية له ، حيث ينال بذلك الخلود في جناته وظل مرضاته ، وهذه هي رابطة الحياة الآخرة بالدنيا •

والأدلة على هذا مستفيضة في كتاب الله تعالى وسنة رسوله • فمن ذلك قوله تعالى : « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون [1] » وقوله : « وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا [2] » اتفق عامة المفسرين على أن المقصود بنصيب الانسان من الدنيا ما استفاد منها لآخرته[3] ،

---

١ ـ الذاريات : ٥٦ •
٢ ـ القصص : ٧٧ •
٣ ـ راجع تفاسير الطبري والبغوي وأبي السعود وغيرها •

وقوله تعالى : « أفحسبتم انما خلقناكم عبثا وأنكم الينا لا ترجعون[١] » اذ لو لم يكن هناك أي قصد في الخلق وراء تحقيق هذه الأمور الخمسة فيهم ، للزم من ذلك أن تنتهي مقاصد الخلق بطيّ الحياة الدنيا وزوالها ، إذ المفروض حينئذ أن نعيم الآخرة وعذابها ليسا الا حافزين لتطبيق هذه المقاصد فقط ، وهو عين العبث الذي نفاه الله تعالى • ذلك لأن هذه الأمور الخمسة لا يحتاجها الناس الا بعد وجودهم ؛ فهي بمجردها لا تصلح علة لخلقهم ، إذ من العبث أن يوجد إنسان لمجرد حفظ حياته وعقله والظاهر من أحكام دينه ••• وانما يصلح مثل هذا علة لتنظيم حياتهم •

أما أساس الخلق من العدم كله فلا جرم أن له مقصدا آخر هو معرفة الله عز وجل وممارسة العبودية له ، وتهيئتهم بذلك للحياة الحقيقية التي ارتضاها لهم •

ثم يأتي دور هذه الأمور الخمسة في تنظيم جوانب حياتهم ، فمن استعان بها لأداء الوظيفة التي خلق من أجلها كان من الشاكرين الذين صرفوا جميع ما أنعم الله به عليهم الى ما خلقوا من أجله ، ومن استعان بها لغير ذلك كان موقفه من الندامة والحسرة يوم القيامة موقف من وصفه الله في كتابه بقوله : « يقول يا ليتني قدمت لحياتي » أي يا ليتني استعملت نعيم الدنيا لاحراز حياتي الآخرة •

ومن أدلة السنة حديث مسلم الذي سبق ذكره « حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا[٢] » وما رواه ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « من جعل همه هما واحدا ، هم المعاد ، كفاه الله ما أهمه

---

١ ـ المؤمنون : ١١٥ •

٢ ـ راجع نص الحديث في الباب الأول من هذا الكتاب عند الحديث عن حقوق الله وحقوق العباد •

من أمر الدنيا والآخرة ؟ ومن تشاغبت به الهموم ، لم يبال الله في أي أودية الدنيا هلك [١] » وما رواه عمرو بن ميمون الأزدي مرسلا أنه صلى الله عليه وسلم قال : « اغتنم خمسا قبل خمس شبابك قبل هرمك ، وصحتك قبل سقمك ، وغناك قبل فقرك ، وفراغك قبل شغلك ، وحياتك قبل موتك [٢] » ومنها قوله صلى الله عليه وسلم « الدنيا ملعونة ، ملعون ما فيها ، الا ذكر الله وما والاه ، وعالم أو متعلم [٣] » .

ووجه دلالة هذه الأحاديث على المطلوب ظاهر لا حاجة إلى الاطالة في شرحه .

وهذه الحقيقة هى التي تعيد إلى الوفاق التام ما يبدو من تعارض بين الأحاديث والآثار المشجعة على الكسب والاقبال على الدنيا ، والأحاديث الأخرى التي توحي بالزهد فيها . فالترغيب فيها من حيث إنها مزرعة وقنطرة للآخرة ، والتحذير منها من حيث الاقبال على لذائذها لذاتها ، وابتغاء تلبية مجرد داعي الشهوة والهوى . فلا تنافي بين القصدين ، انما المقصود منك معرفة الفرق بينهما ، فالقصد الأول يستهدف وضع نظام كامل للسعادة في الدنيا والآخرة لمن تمسك به ، والآخر معناه أن الشارع يطلب من العبد الدخول تحت هذا النظام والانقياد له لا لمجرد هواه .

وخلاصة الفرق أن مقصد أصل الخلق انما هو محض معرفة الله

---

١ ـ رواه ابن ماجه والترمذي بألفاظ متقاربة .

٢ ـ ذكره البغوي في تفسيره بهذا اللفظ مرسلا ، وقال حديث صحيح، وذكر الترمذي لفظا قريبا منه أوله : « بادروا بالأعمال سبعا .. » من رواية أبي هريرة ، وقال حديث حسن غريب .

٣ ـ ابن ماجه والترمذي .

والتعبد له • أما مقصد التشريع الذي ترتب على الخلق ، فهو تحقيق ما به حياة الناس وسعادتهم •

* * *

محترزات هذه المقاصد :

فاذا اتضح المعنى الكلي للمصلحة الشرعية المعتبرة ، وما تتفرع اليه من الأمور الخمسة المذكورة ، وما هو ثابت وراء هذه الأمور من المقصد الاسمى للكون ــ فمن السهل أن نوضح بعد ذلك ، المحترزات التي تخرج عن دائرة المصلحة الحقيقية •

وهي تنقسم الى نوعين :

الأول : ما يخالف في جوهره المقاصد الخمسة المذكورة •• كالتحلل من قيود العبادات والقصد الى متعة الزنا ، والاعتداء على النفس المحرمة بدون حق ، وتعاطي المسكرات • فكل ذلك وان شابه المصلحة من حيث كونه مشتملا على بعض اللذائذ ، ولكنه داخل في الحقيقة ضمن نطاق المفاسد • اذ هو مناقض للمقاصد الخمسة التي بها انضبطت كلية المصالح الشرعية •

الثاني : ما لا يخالف في جوهره المقاصد الخمسة ، ولكنه ينقلب بسبب سوء القصد الى وسيلة لهدم روح تلك المقاصد أو الاخلال بها ، وهذا النوع لا يختص بأمور دون أخرى ، بل ان جميع ما هو مصلحة شرعية يمكن أن ينقلب ــ بسبب سوء القصد ــ الى المفسدة •

وأساس هذا النوع الثاني ــ بالاضافة الى ما أوضحناه من أن المقاصد الخمسة بمجموعها وسيلة للزوم الانسان موقف العبودية لله تعالى ــ حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم : « انما الأعمال بالنيات وانما لكل امرىء

مانوى [١] » فسلامة القصد وسوءه محكمان في اعتبار المصالح وعدمه شرعا ٠

ويقول الشاطبي مستدلا على هذا : « ان الآخذ بالمشروع من حيث لم يقصد به الشارع ذلك القصد ، آخذ في غير مشروع حقيقة ؛ لأن الشارع انما شرعه لأمر معلوم بالفرض ، فاذا أخذ بالقصد إلى غير ذلك الأمر المعلوم لم يأت بذلك المشروع أصلا ، واذا لم يأت به ناقض الشارع في ذلك الأخذ ، من حيث صار كالفاعل لغير ما أمر به والتارك لما أمر به [٢] » ٠

وسنورد فيما يلي أمثلة تحمل في طيها الأدلة على ما نقول :

المثال الأول ـ سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الرجل يقاتل شجاعة ويقاتل حمية ويقاتل رياء أي ذلك في سبيل الله ؟ فقال : « من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله [٣] » فظاهر الجهاد واحد ، ولكنه يتردد بين المصلحة والمفسدة حسب اختلاف القصد ، ومثل هذا سائر الطاعات والعبادات التي يحبطها الرياء ، اذ هي بدلا من أن تحرز لصاحبها الأجر تعرضه للعقوبة ٠

المثال الثاني ـ ما رواه الطبراني في معاجمه الثلاثة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان جالسا مع أصحابه ذات يوم فنظروا الى شاب ذي جلد وقوة وقد بكر يسعى ، فقالوا ويح هذا ، لو كان شبابه وجلده في سبيل الله٠ فقال صلى الله عليه وسلم : « لا تقولوا هذا فانه ان كان يسعى على نفسه ليكفها عن المسألة ويغنيها عن الناس فهو في سبيل الله ، وان كان يسعى على أبوين ضعيفين أو ذرية ضعاف ليغنيهم ويكفيهم فهو في سبيل الله ، وان كان يسعى تفاخرا وتكاثرا فهو في سبيل الشيطان [٣] » ٠ فقد ردد رسول الله

---

١ ـ متفق عليه ٠
٢ ـ الموافقات ص ٣٣٤ ج ٢ ٠
٣ ـ متفق عليه ٠
٤ ـ رواه الطبراني في معاجمه الثلاثة من حديث كعب بن عجرة ٠

صلى الله عليه وسلم سعيه في الكسب بين المصلحة والمفسدة ، حسبما يقصده من وراء كسبه •

المثال الثالث ـ أن التجمل في الملبس والتمتع بأطايب الطعام وفاخر المسكن ، مما يصلح أن يقصد به الوصول الى المقاصد الخمسة المذكورة ، ولكنه ينقلب الى عكس ذلك عندما يراد به التفاخر والتباهي على الآخرين• فيصبح مناط شر وذم بعد أن كان سبب خير وصلاح ، مع أن اللباس والطعام والمسكن في كلا الحالتين يؤدي مصلحة حفظ النفس • ولذا يقول صلى الله عليه وسلم فيما يرويه مسلم : « لا ينظر الله الى من جرّ ثوبه خيلاء » مع أنه قال في حديث آخر : « لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر ••• » فقال له رجل انه يعجبني أن يكون ثوبي حسنا ونعلي حسنة، قال ان الله يحب الجمال • ولكن الكبر من بطر الحقّ وغمص الناس [1] » ذلك لأن بطر الحق وغمص الناس قصدان في النفس يصلح كل منهما أن يتجلى في أي عمل من الأعمال ، كاللباس والطعام والمسكن ، فيكون شرا ان صاحَبَ قصد الكبر ، ويكون خيرا ان خلص من ذلك •

ولعل هذه بعض الحكمة في تحريم الشارع بعض أنواع اللباس على الرجال كالحرير والذهب ، اذ من شأن كل منهما أن يوقظ شعور الخيلاء والتباهي في النفس ، فتذهب بسبب ذلك جدوى المصلحة التي فيها •ولامعنى لاختلاف غير الذهب والحرير عنهما اذا قصد به المستعمل ما من أجله حرم الذهب والحرير •

وانما جاز هذا للمرأة لأن في تزينها مصلحة أساسية وفطرية لها،وذلك من شأنه أن يصرفها عن قصد الخيلاء والتباهي على الغالب والدليل على هذا أن الحكم بالنسبة لها لا يختلف عن الرجل فيما لا علاقة له بأمر زينتها

---

١ ـ الترمذي •

المشروعة ، كاستعمال صحاف الذهب والفضة •

ومن أجل أن القصد محكم في قيم الأعمال الانسانية المختلفة ، كانت مظاهر المدنية والحضارة الانسانية عنصر فساد وشر في أيـدي الأمم التي استولت على قلوبها الأهواء ، واستبدلت بعبادة الله عبادة المادة والشهوات ، حتى انقلب نور هذه المدنية والحضـارة فيما بينهم الى نـار تهدد العالـم بالدمار ، مع أن هذه الحضارة والمدنية نفسها ، حينما يهيأ لها مسلمون وقفوا عند حدود الاسلام في أعمالهم ومقاصدهم ، من شأنها أن تظللهم والعالم كله بظلال السعادة الوارفة والطمأنينة والاستقرار •

واعلم أنه لاعلاقة لهذا الذي ذكرناه ، بأمر الصحة والفساد المناطين بظاهر العمل الشرعي ، إذ رب تصرف يكون في ظاهره الشرعي صحيحاً ، ولكنه يكون باطلاً فيما يدين به صاحبه بينه وبين الله تعالى ؛ ومعلوم أن الجانب القضائي في الأحكام يتعلق بظاهر الأركان والشروط ، أما جانب الديانة فيها فيتعلق بكل من الظاهر والباطن •

ونحن إنما نعني بالمفسدة التي تنقلب اليها المصلحة بسبب سوء القصد المفسدة في حكم الديانة ، لا القضاء المجرد •

أما حكمها قضاء ، أي في ظاهر الأحكام الدنيوية ، فخاضع لتفصيل غير هذا • وخلاصته أن كل حكم كانت الصلة فيه بين العبد وربه ، بحيث لا يتوخى من ورائه فائدة عاجلة وانما المقصود فيه نيل الأجر في الآخرة ، فالنية مشروطة فيه ، مثل عامة أنواع العبادات • أمَّا ما يكون العلاقة فيه بين الناس ، بعضهم مع بعض كعامة أنواع المعاملات ، فالعمدة فيه على ظاهر الأركان والشروط ، دون أن يكون للنية أثر في الصحة أو الفساد قضاء ، وان كان فساد القصد يجعل صاحبه مسؤولاً وآثماً أمام الله تعالى •

ولهذا البحث تفصيل واسع ، سيأتي ان شاء الله في مكانه المناسب ،

عند الحديث عن الحيل الشرعية وموقعها من المصلحة وضوابطه .

* * *

بقي مما يتعلق بهذا الضابط الأول من ضوابط المصلحة الشرعية ، بيان الحكم عند تعارض بعض هذه المقاصد الخمسة مع بعضها الآخر . ومكان تفصيل هذا البحث عند ذكر الضابط الخامس للمصلحة ان شاء الله .

الضابط الثاني
عدم معارضتها للكتاب

ويتناول البحث فيه الأمور التالية :

اولا ـ الدليل على صحة هذا الضابط .

ثانيا ـ بيان المقصود بمعارضة المصلحة للكتاب .

ثالثا ـ الرد على من زعم أن في فقه عمر ما يخالف الكتاب .

أولاً في بيان الدليل

ان جملة ما يدل على هذا الشرط دليلان : عقلي ، ونقلي :

أما العقلي فهو ما تقدم ذكره من أن معرفة مقاصد الشارع انما تمت استنادا الى الأحكام الشرعية المنبثقة من أدلتها التفصيلية ، والأدلة عائدة كلها الى دليل الكتاب . فلو عارضت المصلحة المعتبرة شرعا كتاب الله تعالى، لاستلزم ذلك أن يعارض المدلول دليله ، وهو باطل .

وأما الدليل النقلي فمنه ما ثبت بصريح القرآن نفسه ، من وجوب التمسك بأحكامه وتطبيق أوامره ونواهيه ، كقوله تعالى : (وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله اليك [1]) وقوله (انا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيما [2]) وقوله : (فان تنازعتم في شيء فردوه

---

١ ـ المائدة : ٤٩ .

٢ ـ النساء : ١٠٥ .

الى الله والرسول [١]) وقوله : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون [٢]) .

ومنه ما ثبت بالسنة :

فمن ذلك ما رواه شعبة عن معاذ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بعثه الى اليمن قال : كيف تصنع ان عرض لك قضاء ؟ قال : أقضي بما في كتاب الله ، قال فان لم يكن في كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال فان لم يكن في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قال : أجتهد رأيي ولا آلو ؟ قال فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدري ثم قال : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله صلى الله عليه وسلم [٣] . فقد أقر النبي صلى الله عليه وسلم سبيل معاذ في القضاء ، وهو أن لا يعدل بكتاب الله شيئا .

ومن ذلك ما رواه عروة عن عمرو بن العاص أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « ان الله لا ينزع العلم بعد ان أعطاكموه انتزاعا ، ولكن ينزعه مع قبض العلماء بعلمهم ، فيبقى ناس جهال يستفتون فيفتون برأيهم فيضلون ويضلون [٤] » فقد اعتبر الحكم بدون سند من دليل صحيح جهلا موديا للضلالة ، فضلا عن الحكم بما يخالف ما ثبت في كتاب الله تعالى .

ومن أوضح أدلة السنة أيضا على هذا الشرط ما رواه ابن عباس أن هلال بن أمية قذف امرأته بشريك بن سحماء عند النبي صلى الله عليه وسلم ـ وساق ابن عباس حديث اللعان الى أن روى عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله عن زوجة أمية : « أبصروها ، فان جاءت به أكحل العينين سابغ

---

١ ـ النساء : ٥٩ .
٢ ـ المائدة : ٤٤ .
٣ ـ أخرجه في التيسير عن أبي داود والترمذي .
٤ ـ رواه البخاري .

الاليتين خدلّج الساقين فهو لشريك بن سحماء ، وان جاءت به كذا وكذا فهو لهلال بن أمية » فجاءت به على النعت الأول ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « لولا ما مضى من كتاب الله لكان لي ولها شأن [١] » يريد بالشأن والله أعلم أنه كان يحدّها لمشابهة ولدها الرجل الذي رميت به ولقناعة وجدان الرسول بذلك ، ولكنّ كتاب الله أسقط كل قول وراءه • ففي هذا الحديث دليل قاطع على أن المجتهد وان توهم المصلحة في حكم ما ـ ليس له اتباع تلك المصلحة اذا كان في ذلك تجاوز عن حكم قضى به كتاب الله تعالى ، حتى وان كان ذلك المجتهد رسول الله صلى الله عليه وسلم •

ومنه اجماع الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة على هذا الذي دلت عليه أدلة الكتاب والسنة • ولا عبرة بمن جاء من بعد هؤلاء فشذ عن اجماعهم مثل نجم الدين الطوفي [٢] ولا داعي الى أن نطيل في عرض كلام الصحابة والتابعين والأئمة وسوق نصوصهم التي اجتمعت على أنه ليس بعد كتاب الله من دليل يصح اتباعه ، فكلامهم في هذا كثير ومعروف •

* * *

ثانياً : المقصود بمعارضة المصلحة للكتاب

تنقسم المصلحة التي قد تعارض الكتاب الى نوعين :

النوع الأول : مصلحة موهومة لا تستند الى أصل تقاس عليه •

وانما المقصود في هذا النوع أن تعارض المصلحة المتوهمة نصا قاطعا ،

---

١ ـ رواه البخاري ومسلم •

٢ ـ نجم الدين الطوفي من علماء القرن السابع ، وله رأي شاذ في أمر المصلحة وعلاقتها بالنص ، وسيأتي عرض مفصل لرأيه هذا مع مناقشته والكشف عن بطلانه •

أو ظاهرا ، جليا أو غير جلي ، من الكتاب .

أما النص فأمره واضح ، اذ إن دلالته قطعية ، واحتمال المجاز والنسخ والتخصيص والاضمار ، وان كان واردا عليه من حيث الأصل ، ولكنه غير وارد الآن ؛ اذ احتمال النسخ والتخصيص وما يشبههما ، قد رفع بوفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وانقطاع الوحي ، من ناحية ، وبالبحث الذي فرغ منه الأئمة السابقون من ناحية أخرى ، وانما نعني بالنص ما اتضح أن لا اضمار فيه ولا تخصيص ولا تقديم أو تأخير . وهو فيما نقصده شامل للمحكم الذي يراه الحنفية أخص من النص بسبب عدم احتماله للنسخ .

فاذا اتضحت قطعية دلالته اتضح سقوط احتمال المصلحة المظنونة في مقابلـه حتى ولو كـان لها شاهـد من أصل تقـاس عليه . اذ ممـا هو ثابت في بحث التعارض والترجيح أن الاجتهاد في الترجيح انما هو فرع لصحة التعارض بين دليلين ، والدليل الظني لا يعارض القطعي بحال ، لامتناع اجتماع العلم والظن على محل واحد .

يقول الامام الغزالي في المستصفى : (فان قيل فهل يجوز أن يجتمع علم وظن ؟ قلنا لا . فان الظن لو خالف العلم فهو محال لأن ما علم كيف يظن خلافه . وظن خلافه شك فكيف يشك فيما يعلم ، وان وافقه فان أثر الظن يمـّحي بالكلية بالعلم فلا يؤثر معه [١]) .

مثال دلالة النص ، دلالة قوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا[٢] » على الفرق بين البيع والربا في الحل والحرمة ، ودلالة قوله تعالى : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة [٣] » على

---

١ ـ المستصفى ج ٢ ص ١٢٦ و ١٢٧ .
٢ ـ البقرة : ٢٧٥ .
٣ ـ النور : ٤ .

وجوب جلد القاذف ثمانين جلدة ، ودلالة قوله تعالى : « فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع [١] » على جواز اجتماع أربع زوجات في عصمة الزوج . ودلالة قوله تعالى : « يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين [٢] » على أن الابن يأخذ من الميراث ضعف البنت .

فلا أثر البتة لما قد ينقدح في ذهن بعض الباحثين من مصلحة تخالف دلالة مثل هذه النصوص . لأن دلالة المصلحة على الحكم دلالة ظنية مهما قويت وترجحت ، ودلالة النص قطعية .

وأما الظاهر : وهو ما دل على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي واحتمل غيره احتمالا مرجوحا [٣] ـ فانّ دلالته على ما هو ظاهر فيه وان لم تكن قطعية ، ولكنّ وجوب العمل بمقتضى تلك الدلالة قطعي ومتفق عليه [٤] ، على حين لم يقل أحد بوجوب العمل بالمصلحة المجردة اذا خالفت ظاهرا في كتاب الله تعالى ، فلا تعارض اذاً بين قطعية وجوب العمل بالظاهر وظنية وجوب العمل بالمصلحة المجردة ، لما قلنا من أنه لا يصح التعارض بين قطعي وظني ، وبالتالي فلا معنى للترجيح بينهما ، بل لا مفر من اهمال العمل بالمصلحة المتوهمة للمصير الى العمل الواجب قطعا بظاهر كتاب الله .

الفرق بين الاجتهاد ضمن دلالات الالفاظ والخارج عليها :

ولمعترض أن يقول : ان مدلول الظاهر الواجب اتباعه يختلف حسب اختلاف نظر المجتهد فيه ، اذ ما دامت دلالته مترددة بين أكثر من مدلول واحد فقد تعلق الاجتهاد باستخراج حكمه وتعيينه ، وان كانت علاقته بأحد

---

١ ـ النساء : ٣ .
٢ ـ النساء : ١١ .
٣ ـ هذا التعريف للآمدي . الاحكام ص ٧٣ ج ٣ .
٤ ـ راجع الازميري على المرآة ج ١ ص ٣٩٧ .

المدلولات أقوى وأوضح من حيث الأصل ، اذ ربما ترجّح غيره بقرائن خارجية تقويه وتضعف المتبادر الأصلي • ولذلك ثبت الاجتهاد ـ ومن ثم وقع الخلاف ـ في مدلولات كثير من ظواهر الكتاب والسنة ، كخلافهم في المدلول المراد بقوله تعالى : « أو لامستم النساء [1] » والمراد بقوله صلى الله عليه وسلم لغيلان حين أسلم على عشر نسوة : « أمسك أربعا وفارق سائرهن [2] » ••• واذا كانت القرائن المختلفة التي يراها المجتهد ، محكمة في تحديد المقصود من ظواهر الكتاب فما الفرق بين أن تكون القرينة هي المصلحة التي قصدها الشارع في جملة أحكامه أو أي قرينة أخرى ؟

والجواب : أن الاجتهاد فيما تعرّض له الكتاب بنص أو ظاهر من القول ينقسم الى قسمين :

أحدهما : اجتهاد ينتهي بالتزام ما يعارض الكتاب ، وذلك اما بأن يعارض دلالة النص الواضحة ، أو يعارض جميع دلالات الظاهر المحتملة ، فهذا اجتهاد باطل لم يقل به أحد لا في مجابهة النصّ ولا الظاهر ، والاجتهاد القائم على هذا الأساس منقوض من أصله ، كما ينص على ذلك الأصوليون في باب نقض الاجتهاد •

ولا فرق فيما أرى بين أن يخالف المجتهد ظاهرا جليا ـ كما قيد بذلك صاحب جمع الجوامع [3] ـ أو ظاهرا أدنى من ذلك ، مادام أن جميع

---

١ ـ فسر الشافعية الملامسة بمعناه الحقيقي ، وذهب الحنفية الى أنها مجاز عن الوطء •

٢ ـ فقد ذهب الشافعي الى أن المراد امساك الأربعة دون تجديد لنكاحهن ، وذهب أبو حنيفة الى أن المقصود تجديد نكاحهن بعد ترك ما زاد عليهن •

٣ ـ راجع ج ٢ ص ٣٩١ ط الحلبي ، عند قوله : مسألة لا ينقض =

احتمالاته معارضة لما ذهب اليه المجتهد ، بل ولو أمعنا النظر لوجدنا هـذا الظاهر المحتمل في دلالاته الايجابية ، نصا قاطعا في الدلالة على نفي الوجه الذي لا يحتمله ، واللفظ الواحد قد يكون - كما قال الغزالي [١] - نصا ، وظاهرا ، ومجملا ، بالاضافة الى ثلاثة معان تنبثق منه ، فمثل هذا الاجتهاد هو في حقيقته في مقابل نص لا ظاهر ٠

ثانيهما : اجتهاد مقيد ضمن دائرة النص أو الظاهر ، مهمته الامعان في تحديده وتجليته وسبر غور مدلولاته ، وجميع اجتهادات الأئمة في نصوص القرآن وظواهره انما هو من هذا القبيل وحده ٠ وقد حصر الماوردي سبل هذا الاجتهاد في سبعة أقسام ، تدور كلها حول استخراج علة النص أو ضبط مدلولاته أو الترجيح بين احتمالاته أو الكشف عن عمومه ومخصصاته ، وزاد عليها قسما ثامنا هو الاجتهاد فيما لم يرد فيه نص - بمعناه العام - من كتاب ولا سنة [٢] ٠

والاجتهاد الذي وقع في (الظاهر) من ألفاظ الكتاب والسنة لا يعدو هذا الحد المشروع ، فهو ليس الا بذل الجهد لمعرفة أظهر احتمـالات الملامسة مثلا في قوله تعالى : (أو لامستم النساء) وأظهر احتمالات المراد

= الحكم في الاجتهادات وفاقا ، فان خالف الحكم نصا أو ظاهرا جليا ٠٠٠ الخ ٠ وربما كان قصده بمخالفة الظاهر الجلي التمسك بالمرجوح الخفي من احتمالاته ٠ فكأنه يريد أن يقول : فان خالف الحكم نصا أو جلاء ظاهر جلي ٠٠ الخ ٠ وعلى هذا فهو يلتزم القول ببطلان اجتهاد الحنفية في مخالفتهم لظاهر حديث « في كل أربعين شاة شاة » اذ يقولون أن المقصود هو نفع الفقراء بما هو أعم من الشاة أو ثمنها ٠ مع أن الحديث معتبر من الظاهر الجلي في وجوب اخراج عين الشاة ٠

١ - المستصفى ج ١ ص ١٥٧ ٠

٢ - راجع ارشاد الفحول للشوكاني ص ٢٤٠ ط السعادة ٠

بقوله صلى الله عليه وسلم (أمسك أربعا وفارق سائرهن) ، ومعلوم أن مجرد توهم المصلحة لا يمكن أن يتحكم في مدلولات النصوص والألفاظ •

فان عاد السائل ليقول : فما هو الحدّ الذي يقف عنده احتمال دلالات الألفاظ حتى يصبح ما وراءه مخالفا لها ومعارضا اياها ؟ وما هي طبيعة هذا الحـد ؟

فلنا في الجواب : ان أمر هذا الحدّ من أهم ما يتوقف على فهمه عمل المجتهد ، والذين اتخذوا مما يسمونه « روح التشريع والنص » سبيلا اشتطوا به عن التقيد بكتاب الله تعالى ـ لم يمرقوا عنه هـذا المروق الا لاهمالهم الوقوف عند الحد الذي يفصل بين ما يصدق أن يكـون روح التشريع ومدلول النصوص، وما لا يمكن الا أن يكون خـلاف روحـه ومدلولات نصوصه •

وهذا الحد يتلخص في جملة الشروط التي ذكرها علماء الأصول لصحة التأويل • وفي مقدمتها كون التأويل موافقا لوضع اللغـة وعرف الاستعمال وعادة صاحب الشرع [١] ، وجملة الشروط التي ذكروها لصحة التعليل ، وفي مقدمتها أن لا تعود العلة على الأصل بالابطال [٢] •

وبيان ذلك أن الله قد تعبدنا في فهم ما خاطبنا به ، باللغة العربية اذ جعلها هي ترجمان كلامه النفسي الينا ، وهو معنى قوله : « كتاب أنزلناه مبارك ليدبروا آياته [٣] » • وسواء قلنا ان ألفاظ هذه اللغة وضوابطها ، توقيفية أو اصطلاحية ، فانها هي المحكمة في فهم معانيها ومدلولاتها ، وان اتسعت دلالاتها في كثير من الحالات لأكثر من معنى واحد • لا يقال ان

---

١ ـ ص ١٦٥ من المرجع السابق •
٢ ـ راجع ابن الحاجب ص ٢٢٨ ج ٢ وغيره من كتب الأصول •
٣ ـ ص : ٢٩ •

انفتاح باب المجاز في اللغة يجعل كل تفسير لألفاظها محتملا ، لأن المجاز لا يصار اليه عرفا ولا شرعا ، الا بعد قيام القرائن على استبعاد ارادة الحقيقة.

والقرينة الصارفة عن المعنى الظاهر أو الحقيقي في كلام الله تعالى ، إمَّا أن تكون حكما شرعيا ثابتا بدليل آخر من كلامه تعالى أو سنة نبيه ، وذلك كالقرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي للمباشرة في قوله تعالى : « ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد [1] » الى المعنى المجازى وهو الوطء ، واما أن تكون دليلا عقليا ، كالقرينة الصارفة عن الحقيقة في مثل قوله تعالى : « واسأل القرية التي كنا فيها [2] » وقوله : « الله يستهزىء بهم [3] » . واما أن تكون دليلا لغويا بحيث يكون الاستعمال اللغوي نفسه غير صالح للحقيقة كقوله : « فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم [4] » اذ القصاص لا يسمى اعتداء الا من قبيل المجاز والمشاكلة . واما أن تكون دلالة العرف العام ، كالدلالة الصارفة للدابة والغائط عن معناها اللغوي الى معنى الحمار والنجو . وانما يعتد هنا بالعرف الذي كان لدى العرب في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم ، أما الأعراف التي تجددت بعد ذلك ، فلا أثر لها في صرف ظاهر القرآن عن الحقيقة اللغوية كما هو واضح .

فاذا انتفت هذه القرائن الأربعة ، وجب العمل بظاهر اللفظ من حيث المفردات والتركيب ، ولم يجز فرض إضمار أو مجاز أو اشتراك ، أو تقديم أو تأخير ، أو تخصيص عموم ، او تعميم خصوص أو غير ذلك من أوجه الخروج باللفظ عن حقيقته اللغوية ـ لمجرد توهم أن المصلحة في

---

١ ـ البقرة : ١٨٧ .

٢ ـ يوسف : ٨٢ .

٣ ـ البقرة : ١٥ .

٤ ـ البقرة : ١٤٩ .

ذلك . لأن هذا يكون حينئذ تجاوزا عن تأويل الظاهر إلى مناقضته واهماله .

ولولا قيود هذه القرائن ، لكان لكل شخص أن يفسر ما يلقى إليه من القول ، حسبما يخيله إليه هواه الذي يتراءى له في شكل المصلحة ، مستغلاً لذلك باب المجاز والاستعارات والكنايات ، وبذلك تضيع قيمة اللغة ويفقد الناس اصطلاحات التفاهم والتخاطب فيما بينهم . على أن المجاز مهما جانب الحقيقة الأصلية ، فان حبلا قويًّاً من الصلة يظل رابطا بينهما ، كما هو معلوم من تحليل أنواع المجاز في كتب البلاغة ، وليس كذلك بتر الكلام عن جميع قيوده وروابطه اللغوية ليصار إلى ربطه بمعنى آخر لا صلة بينهما إلا خيال مصلحة مجردة قائمة في رأس المتخيل لها .

والذين يحتجون بضرورة البحث عن روح التشريع والنصوص ، يفوتهم أن مدلولات النصوص اللغوية هي في ضرورة الأخذ بها كضرورة الجسد لبقاء الروح . فلا معنى لروح التشريع وروح النص بعد تعطيل مدلوله اللغوي المقصود أولاً وبالذات . ولذلك شرط عامة علماء الأصول ، لصحة العلة المأخوذة من الأصل ، أن لا تعود تلك العلة عليه بالابطال . إذ الأصل محل ومكمن للعلة ، فكيف يصح اعتبارها إذا كانت معطلة وملغية لمحلها الذي به تقومت وعليه تأسست ؟

مثال ذلك ما لو أفتى أحدهم بصحة صرف أموال الزكاة إلى المشاريع العامة ، كبناء المستشفيات والقناطر وشبه ذلك ، مجادلا عن معارضته لصريح قوله تعالى : « إنما الصدقات للفقراء والمساكين .. » الآية ، بأن ما يراه هو المصلحة المتوخاة ، وأن ذلك هو روح التشريع ، وأن الارتفاع بشأن المجتمع عامة هو العلة في مشروعية الزكاة .

فمثل هذه الاجتهادات في نصوص الكتاب والسنة باطل من أساسه ؛ إذ المصلحة ، وروح التشريع ، وعلة الحكم ـ كل ذلك ألفاظ استنبطت

مدلولاتها من نصوص الشريعة ، وإذا كان هذا هو سر اعتبارها والأخذ بها ، فان معاني النصوص ومنطوقاتها القريبة أولى وأجدر بالاعتبار فضلا عن حرمة تركها واهمالها . فاذا رأينا بين الاعتبارين تعارضا ، كان ذلك دليلا قطعيا على بطلان المصلحة أو العلة المستنبطة .

* * *

النوع الثاني : مصلحة مستندة الى أصل قيست عليه بجامع بينهما .

فهذا الذي انتهينا من ذكره انما هو فيما اذا كان الكتاب معارضاً بمصلحة لا شاهد لها من أصل تقاس عليه ، أما اذا كانت فرعا لأصل ربطت بينهما علة قياسية صحيحة ، وكان التعارض بينهما جزئيا ، كالذي يكون بين الخاص والعام ، والمطلق والمقيد ، فالتعارض في الحقيقة حينئذ بين دليلين شرعيين ، هما الظاهر من الكتاب والقياس الصحيح لا بين نص من كتاب ومجرد مصلحة متخيلة . وأمر التأويل والترجيح في هذه الحال عائد الى اجتهاد الأصولي الثبت في فهمه وعلمه . ولقد ذهب مالك والشافعي وابو حنيفة الى صحة تأويل الظاهر بما ينسجم مع مقتضى القياس من تخصيص وأضمار وغير ذلك . وبذلك يكون قد تم إعمال الدليلين على وجههما الشرعي .

مثال ذلك قوله تعالى : ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم . فظاهر هذه الآية الشمول لكل أنواع الأموال ولجميع الأوقات .

وهذا معارض بحكم جواز أخذ المضطر من مال الغير عنوة قدر ضرورته ، قياساً على جواز أكل الميتة للمضطر ؟ فمثل هذا داخل في حيز الاجتهاد ؟ والظاهر ، كما ذهب اليه أكثر الأئمة ، أن عموم الآية يخصص

بمقتضى هذا الحكم الذي اثبته القياس الصحيح على نص صريح في القرآن. ومردُّ مثل هذا التأويل إلى النوع الأول من القرائن الأربعة التي يجوز الاعتماد عليها في تأويل الظاهر ، وهو القرينة الشرعية .

والخلاصة أن العمل بمقتضى دلالة الظاهر واجب اتفاقا ، ما لم تقم قرينة من الشرع ، أو العقل ، أو اللغة ، أو العرف العام تخرجه عن ظاهره ، فيؤوَّل حينئذ حسبما تقتضيه تلك القرينة . ولما كان مجرد تخيل المصلحة المعارضة لدلالة الظاهر ليس قرينة من هذه القرائن الأربع ، كان الأخذ بها مناقضة للظاهر لا تأويلا له ، وهو غير جائز اتفاقا .



ثالثاً : الرد على من زعم
أن في فقه عمر رضي الله عنه ما يخالف الكتاب

وانما قال هذا بعض من جاء على قدم الطوفي من المتأخرين ، والمعاصرين الذين يرون المصلحة دليلا شرعيا مستقلا ، يناكب النص في القوة بل وقد يرجح عليه ، حيث اتخذوا من بعض اجتهادات عمر رضي الله عنه أقوى برهان لهم على ذلك .

فقد جاء في كتاب « المصلحة في التشريع الاسلامي ونجم الدين الطوفي » للدكتور مصطفى زيد قوله :

(ولم يقف الصحابة عند هذا الحد في رعاية المصلحة حيث لا نص ولا اجماع ولا قياس ، فقد أوقع عمر الطلاق الثلاث بلفظ واحد ثلاثا ، مخالفا بذلك ما جرى عليه العمل في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وعهد ابي بكر ، بل في صدر من عهده هو ايضا ، لأنه رآى أن هذه هي الوسيلة

لمنع المسلمين من الحلف بالطلاق الثلاث ، أي للمصلحة وحدها • وأجاز قتل الجماعة بالواحد إذا اشتركوا في قتله ، لأنه رأى في عدم قتلهم به اهداراً لدم معصوم ، وتشجيعاً على القتل الحرام بالاشتراك فيه ، ولم يقطع يد سارق أو سارقة في عام المجاعة لأنه رآى أن هذه السرقة كانت لحفظ الحياة ، وحفظ الحياة مقدم على حفظ المال ، هذا مع أن آية القصاص صريحة في أن النفس بالنفس ، وآية حد السرقة صريحة في الأمر بقطع يد السارق والسارقة دون قيد [١]) •

ويقول الاستاذ علي حسب الله في كتابه « أصول التشريع الاسلامي» تحت عنوان : المصلحة عند التعارض ما نصه :

(اذا استعرضنا ما قدمناه من الفروع المأثورة في رعاية المصلحة وجدنا منها ما اعتبرت فيه المصلحة مع معارضتها للكتاب أو السنة أو القياس • فمن النوع الأول اسقاط عمر سهم المؤلفة قلوبهم محافظة على مال الدولة حينما وجد أن اعطاءهم لا يأتي بالغرض المقصود منه ، وقد يؤدي الى نقيضه ، وذلك معارض لقوله تعالى في آية الصدقات « والمؤلفة قلوبهم » • ومنه اسقاط حد السرقة عام المجاعة ، محافظة على الانفس•• وذلك معارض لقوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » ، ومنه قتل الجماعة بالواحد •• وذلك معارض لقوله تعالى : « الحر بالحر والعبد بالعبد [٢]) •

ويقول أحمد أمين في كتابه فجر الاسلام :

(•• بل يظهر لي أن عمر كان يستعمل الرأي في أوسع من المعنى الذي ذكرنا ، ذلك أن ما ذكرنا هو استعمال الرأي حيث لا نص من كتاب ولا سنة ، ولكنا نرى عمر سار أبعد من ذلك فكان يجتهد في تعرف

---

١ ـ المصلحة في التشريع الاسلامي للدكتور مصطفى زيد ص٣١ فقرة:٢١ •

٢ ـ أصول التشريع الاسلامي ص ١٥٦ •

المصلحة التي لأجلها كانت الآية والحديث ثم يسترشد بتلك المصلحة في أحكامه ، وهو أقرب شيء الى ما يعبر عنه الآن بالاسترشاد بروح القانون لا بحرفيته [١]) •

والواقع أن عمر رضي الله عنه لم يخالف النص في اجتهاد رآه ولا في حكم قضى به ، وما توهمه بعض الكاتبين من ذلك مخالفا لنص الكتاب ، هو بعينه الدليل على شدة تمسكه بالنص وحرصه على أن لا يخرج عليه •

وانما يتأتى التمسك الشديد بالنص ودقة الأخذ به ، ممن أتقن معرفة طرق دلالته وفطن لبيانه ومخصصاته ، والا وصل من حيث يريد التمسك بالنص الى مخالفته واهماله • ذلك أن من فاته ملاحظة مجموع ملابسات النص من مخصص أو بيان أو مفهوم ، أو علة صحيحة ومعتبرة من الشارع – تنكب لا محالة عن جوهر الدليل كله • وقد كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه من أبرع الصحابة في فقه النص والدقة في فهمه ، وكان لهذا من أشدهم التزاما به ووقوفا عنده ، وأبعدهم عن الرأى المخالف له • ذكر الشافعي في كتاب اختلاف الحديث أنه قضى أن الدية للعاقلة ولم يورث المرأة من دية زوجها ، فأخبره الضحاك بن سفيان أن رسول الله كتب اليه أن يورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها ، فرجع اليه عمر • وسأل مرة من عنده علم عن النبي صلى الله عليه وسلم في الجنين ، فأخبره حمل بن مالك أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى فيه بغرة • فقال عمر بن الخطاب : ان كدنا أن نقضي في مثل هذا برأينا [٢] •

أفيعقل أن يرجع عن رأيه لحديث نقل اليه أحادا ، ثم يخالف نصا بل نصوصا في كتاب الله تعالى انتصارا لرأي رآه أو مصلحة أهمه شأنها ؟!

---

١ – فجر الاسلام ص ٢٣٨ •

٢ – اختلاف الحديث ص ١٩ ، ٢٠ على هامش الام ج ٧ • وانظر الرسالة ص ٤٢٦/ف ١١٧٤ •

ولكن المسألة هي أن النظر السطحي الى النص ، كما يوهم أن كثيرا مما يخالفه موافق له ، كذلك يوهم أن كثيرا مما يندرج في مدلوله القريب مخالف له •

وفيما يلي أستعرض أهم المسائل التي قيل ان عمر خالف فيها نص الكتاب لاتباع المصلحة ، موضحا مدى تمسكه فيها بالنص والتزامه اياه :

المسألة الاولى : الغاؤه لسهم المؤلفة قلوبهم من الزكاة ، فقد توهم بعضهم أن ذلك منه معارض لقوله تعالى : « والمؤلفة قلوبهم » عطفا على الفقراء في قوله : « انما الصدقات للفقراء •• » الآية •

والواقع أن قضاءه هذا متفق مع منطوق الآية وروحها •

وبيان ذلك أن الله تعالى أناط حق الزكاة بثماني فئات من الناس ، منهم : الذين تتألف قلوبهم من الداخلين حديثا في الاسلام • ومناط هذا الحق في كلام الله تعالى ليس ذوات الداخلين في الاسلام باعيانهم ، ولا مجرد دخولهم • وانما هو صفة استجلاب المسلمين لقلوبهم ، اذ معنى « والمؤلفة قلوبهم » : والذين تستجلبون قلوبهم بالألفة والمودة • فاستجلاب قلوبهم اذاً ليس حكما ثابتا بالشرع ، وانما هو مناط لحكم علقه الله عليه ، فكلما تحقق هذا المناط تحقق الحكم المتعلق به ، وهو اعطاؤهم من الزكاة ، وكلما فقد – بأن لم يجد المسلمون حاجة الى التودد اليهم – فقد ما كان معلقا عليه ، فوصف التألف للقلب ، شأنه كوصف الفقر ، والعمل على جمع الزكاة ، والجهاد في سبيل الله ، في أنها هي مناطات استحقاق الزكاة في تلك الأصناف لا أعيانهم المجردة •

ولقد كان اجتهاد عمر في هذا متعلقا بتحقيق المناط • فلقد رأى أن الاسلام وصل شأنه الى القمة في القوة والمنعة ، سواء من الناحية المعنوية المتعلقة بسطوع حجته وبرهانه ، أو من الناحية المادية المتعلقة بكثرة أهله

وسعة انتشاره • أفلا يزال مناط حق الوافدين جديدا الى الاسلام ، في الزكاة ، متحققا بعد ؟ وهو كما قلنا حاجة التودد اليهم كي لا يندّوا عن الاسلام بعد أن دخلوا فيه • ومعلوم أن الاجتهاد المتعلق بتحقيق مناط الحكم لا علاقة له بأمر النص ، وانما هو استجلاء لحقائق الاشياء وادراكُها على ما هي عليه لتعلق حكم شرعي بها ، كاستجلاء حقيقة البلوغ في الصبي ، وتعيين المثلي لضمان المتلف • ولذلك قال الشاطبي : « ان الاجتهاد في تحقيق المناط لا يفتقر الى العلم بمقاصد الشارع كما أنه لا يفتقر فيه الى معرفة علم العربية ، لأن المقصود من هذا الاجتهاد العلم بالموضوع على ما هو عليه [١] » •

ولقد تبين لعمر رضي الله عنه ، ان مناط حق هؤلاء في الزكاة لم يعد متحققا في عهده ، فالاسلام في منعة وعزة لا يحتاج معهما الى أن يخطب ودهم بالمال • فألغى عطاءهم ، موافقة لنص الآية التي ربطت حق عطائهم بتألف المسلمين اياهم ، ومثل هذا ليس فيه أدنى مساس بالحكم من حيث ذاته ، وانما هو ممارسة له على الوجه المشروع ، كما يمارس المسلم حكم التيمم اباحة ومنعا حسب حال العلة وجودا وعد

ولذلك قال صاحب مسلم الثبوت عن حكم عمر في هذا : انه من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء العلة ، وقال الشارح : وفي التعبير عنهم بالمؤلفة قلوبهم اشارة الى ذلك [٢] •

ولكن هذا لا يقضي أن لا يختلف المجتهدون في أمر المؤلفة قلوبهم ، اذ ان عمل عمر كما قلنا اجتهاد في تحقيق المناط ، وقد ينقدح من هذا الاجتهاد لدى غيره ما يخالف رأيه ، كالذي ذهب اليه عامة الشافعية ، من

---

١ ــ الموافقات ج ٤ : ١٦٥ •
٢ ــ مسلم الثبوت ج ٢ : ٨٤ •

أن المسلمين بحاجة الى استمالة من دخل في الاسلام حديثا ، في كل وقت ، ومن ثم فالحكم المتعلق به باق ، وقد يظهر لغيرهم مثل ما رآه عمر رضي الله عنه ، كالذي ذهب اليه عامة الحنفية .

والمهم أن الاجتهاد في هذا الأمر أيا كانت ثمرته لا يعارض النص بحال لأنه اجتهاد في تحقيق مناط الحكم .

المسألة الثانية : عدم قطعه يد السارق عام المجاعة ، مع أن الله تعالى يقول : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما [١] » وفي ذلك ـ حسب ما ظنه البعض ـ معارضة لنص الكتاب ، ولا بد أن عمر رجح المصلحة عليه .

والحقيقة أن آية « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » ليست نصا بالمعنى المقابل للظاهر ، بل هي عام قابل للتخصيص ، فهي لا تستقل وحدها ـ قبل البحث عن المبينات والمخصصات ـ بالدلالة على حكم السرقة بالتفصيل الشامل لكل الجزئيات .

ولدى البحث ، نجد في السنة مخصصات أو مبينات كثيرة لهذه الآية ، سواء من فعل الرسول صلى الله عليه وسلم أو قوله . منها ما يتعلق بالقدر الذي ينبغي أن لا يقل عنه المسروق ، ومنها ما يتعلق بنوع المكان الذي ينبغي أن يسرق منه ، ومنها ما يشرط أن لا يكون في المال شبهة حق للسارق .

واذاً فان التمسك بظاهر الآية وحدها دون النظر الى ما يتعلق بها من مخصصات ومبينات في السنة الصحيحة انما هو تنكّب عن جملة الدليل كما قلنا .

وانما يتعلق الغرض هنا من مخصصات هذه الآية ، بالحديث الذي صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من رواية ابن عباس : « ادرأوا

---

١ ـ المائدة : ٣٨ .

الحدود بالشبهات » ، وفي لفظ آخر من رواية عائشة « ادرأوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فان وجدتم للمسلم مخرجا فخلوا سبيله ، فان الامام لأن يخطيء في العفو خير من أن يخطيء في العقوبة [١] » فهذا الحديث مخصص لكافة الآيات التي شرعت الحدود ، ومنها حد السرقة .

ولم يخالف أحد من الأئمة والمجتهدين في كل عصر ، أن حد السرقة يسقط بوجود شبهة حق للسارق فيما سرق ، ولكنهم اختلفوا بعد ذلك في تحقيق معنى الشبهة وضبط صورها وجزئياتها ، فالبحث هنا أيضا إنما هو في تحقيق المناط ، أي تحقيق السبب الذي علق عليه الشارع سقوط الحد ، وهو كما ترى متعلق بالحديث الذي جاء مخصصا للآية ، وليس فيه أي معارضة لها .

فكان مما رآه عمر رضي الله عنه ، أن من الشبه التي علق الرسول صلى الله عليه وسلم عليها الأمر بالغاء الحد ، أن يسرق الرجل المال أثناء مجاعة عامة ، اذ تتعلق شبهة حق له حينئذ ، فيما سرقه ؛ وذلك أن المضطر يجوز له أن يأخذ من مال غيره ما يسد ضرورته ولو من دون اذنه ، سواء قلنا انه يعتبر قرضا عليه ، يلزم بوفائه بعد اليسر كما يقول الشافعية ، أم قلنا انه حق مملوك له ، كما يقول به كثير من الحنفية . فربما كانت هذه الضرورة أو قريب منها هي التي دفعته الى ما صنع .

وسواء كان الذين رأوا هذا الرأي من بقية الأئمة والمجتهدين قلة أم كثرة ، فان الكل اتفقوا على أن التحقيق في مظان الشبه وصورها موضع بحث واجتهاد . وقد اتفق جمهورهم على كثير من هذه الصور ، كسرقة الزوج من مال الزوجة وسرقة الولد من مال أبيه اذا كانت السكنى واحدة . واختلفوا في بعضها الآخر كالسرقة من بيت المال ، وسرقة القريب من

---

١ ـ الترمذي وأحمد بن حنبل .

قريبه اذا اختلف مسكنهما [١] ، والسرقة في زمن المجاعة ، وواضح أن هؤلاء الأئمة لم يعارضوا باجتهاداتهم هذه نص الكتاب •

المسألة الثالثة : قولهم انه قضى بقتل الجماعة بالواحد معارضا بذلك قول الله تعالى : « الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى [٢] » أو قوله تعالى : « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس •• » الآية [٣] ترجيحاً للمصلحة الداعية الى ذلك !

فأما قولهم ان مصلحة الزجر التي من أجلها شرع القصاص لا تتحقق اذا لم يقتل الجماعة بالواحد ، فهو صحيح • وأما القول بأن في ذلك معارضة لنص الكتاب وأن عمر رضي الله عنه آثر المصلحة أمام هذا التعارض ، فهو غير صحيح •

وبيان ذلك أن قوله تعالى : « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس •• »

---

١ ـ قال الحنفية : لايقطع السارق اذا سرق من مال ذوي الأرحام ، مطلقاً • وقال الشافعي ذلك في الأصول والفروع فقط • أما المالكية فذهبوا إلى أن الذي لا يقطع ، إنما هو الاب فيما سرق من مال ابنه فقط ، واستدلوا بقوله عليه الصلاة والسلام « أنت ومالك لأبيك » •

أما ما يكون من السرقة بين الزوج والزوجة ، فمذهب الحنفية أنه لا قطع في ذلك • وفصل مالك ، فقال بعدم القطع إذا اتحد المسكن ، وقال بالقطع إذا كان كل واحد ينفرد ببيت فيه متاعه • أما الشافعي ، فقد نقل عنه في ذلك قولان •• والذي رجحه النووي منهما ، هو قطع أحد الزوجين بسرقة مال الآخر مطلقاً ، إذا كان محرزاً عنه •

راجع : المبسوط ج ١٥١/٩ ونهاية المحتاج : ج ٤٢٣/٧ ، ٤٢٤ وبداية المجتهد ص ٤٤٢ •

٢ ـ البقرة : ١٧٨ •

٣ ـ المائدة : ٤٥ •

الآية ، ليس نصا على عدم مشروعية قتل الجماعة بقتلهم الواحد ، لأن هذه الآية ـ كما قال عنها عامة المفسرين والفقهاء ـ انما هي إخبار عن شريعة قوم موسى ، والراجح أن شرع من قبلنا ليس شرعا لنا اذا لم يثبت في شرعنا ما يؤيده •

على أن الآية ليست في صدد نفي قتل الجماعة بالواحد او اثباته ، وانما هي بصدد تعداد أنواع القصاص ، فمنها القصاص بالنفس ، ومنها بالاطراف كالعين والاذن •• الخ فهي انما تنص على أن قتل النفس يوجب قتل النفس ، وقطع الاذن يوجب قطع الاذن •• وهكذا •

وأما قوله تعالى : « الحر بالحر والعبد بالعبد » •• الآية • فهو أيضا ليس نصا على نفي قتل الجماعة بالواحد ، اذ الآية انما تعني انكار ما كان عليه العرب في جاهليتهم اذ كانوا يأخذون البرىء بظلم القاتل عندما يقدمون على الثأر لمن قتل منهم ، إمعانا في التشفي والتعاظم • ولذا فهي ليست نصا أيضا في عدم قتل الرجل بالمرأة •

يقول الشافعي رضي الله عنه في كتابه الأم بعد أن بين أن الجماعة تقتل بالواحد والرجل يقتل بالمرأة •

« فان قال قائل : أرأيت قول الله عزوجل كتب عليكم القصاص في القتلى •• هل فيه دلالة على أن لا يقتل حران بحر ولا رجل بامرأة ؟ قيل له لا نعلم مخالفا في أن الرجل يقتل بالمرأة • فاذا لم يختلف أحد في هذا ففيه دلالة على أن الآية خاصة » •

ثم ذكر سبب نزول الآية شاهدا على كلامه فقال : « أخبرنا معاذ بن موسى عن بكير بن معروف عن مقاتل بن حيان قال قال مقاتل : أخذت هذا التفسير من نفر ـ حفظ منهم مجاهد والضحاك والحسن ـ قالوا قوله تعالى :

كتب عليكم القصاص في القتلى الآية ، كان بدء ذلك في حيين من العرب اقتتلوا قبل الاسلام بقليل ، وكان لأحد الحيين فضل على الآخر ، فأقسموا بالله ليقتلن بالانثى الذكر وبالعبد منهم الحر ، فلما نزلت هذه الآية رضوا وسلموا [١] » .

فاذا سقطت دعوى المعارضة بين ما قضى به عمر ونص الكتاب ، فان غاية ما في الامر أن تكون الآية ساكتة عن هذا الحكم ، وحينئذ يكون سنده الاستحسان عند من يقولون به أو المصالح المرسلة عند الآخرين ، وبهما استدل كثير من الفقهاء [٢] .

هذا غاية ما قد يمكن قوله في إبعاد حكم قتل الجماعة بالواحد عن دلالة الكتاب . ومع ذلك فالذي يراه الباحث بعد التدقيق أن كلا من آيتي القصاص السالفتين يحمل دلالة واضحة على هذا الحكم . واليك بيان ذلك :

علق الله في الآيتين حكم القصاص بالقتل على قتل مثله ، فجعل القتل علة للقصاص ، وعليته ثابتة بطريق النص ، لأن الآية دالة عليها بباء السببية. فمعنى الآية : تقتل النفس بقتل النفس ، أو يقتل الحر بقتله الحر .والقتل انما هو الفعل الذي يؤدي الى ازهاق الروح . ومما لا ريب فيه أن كل فرد من الجماعة التي اشتركت في قتل الواحد ، قام بالفعل المزهق للروح لو لم يشاركه في فعله أحد ـ اذ هذه هي صورة البحث [٣] ـ ولكن الشبهة تحوم

---

١ ـ الأم ج ٦ ص ٢١ .

٢ ـ راجع تخريج الفروع على الاصول للزنجاني ص ١٧٠ و ١٧١ و ١٧٢ وما كتبه المحقق من تعليقات عليه .

٣ ـ محل القول بقتل الجماعة بالواحد أن يوجد من كل واحد منهم فعل مزهق للروح كقد وحز ، أو لا يكون فعل كل مزهقا في أصله ، ولكنه يكون بحيث لو أنفرد لافضى الى القتل . راجع نهاية المحتاج للرملي ج ٧ ص ١٤ ـ ١٥ ط الحلبي .

هنا للبعض ، لأن هذه العلل الصادرة من القاتلين تواردت كلها على معلول واحد ، فلا يظهر أثر كل منهما على انفراد ، وذلك يوهم ـ لأول وهلة ـ أن ليس ثمة الا علة واحدة وان تعدد القاتلون •

غير أن جمهور علماء الأصول متفقون على صحة توارد أكثر من علة على معلول واحد في الشرعيات ، وبعضهم أجاز ذلك في العلل العقلية أيضا[١]•

ومعنى هذا أن الأثر الشرعي للعلة لا يختلف ، سواء انفردت في تعلقها بالمعلول أو شاركتها فيه علل أخرى ، ولذلك اتفق عامة الفقهاء على أنه لو حلف أن لا يقتل شخصا ثم اشترك مع آخرين في قتله حنث في يمينه ، أي فلو حلف جميعهم حنث الكل •

فان قيل فلماذا لا يطالب كل منهم بالدية كاملة عند عفو ولي المقتول عليها ؟ فالجواب أن الدية انما هي لصيانة المقتول عن أن يذهب دمه هدرا ، لا أنها جزاء على القتل •

ولقد أوضح السرخسي هذا في مبسوطه قائلا : (•• وفي الخطأ يجب على كل واحد منهم الكفارة كاملة ولا تجب الكفارة الا بقتل كامل • فأما الدية بمقابلة المحل فلصيانته عن الاهدار لا أن يكون ذلك جزاء الفعل ، والمحل واحد فلا يجب بمقابلته الادية واحدة [٢]) •

فاذا تبين هذا ، اتضح أن آية القصاص دالة على أن الجماعة تقتل بالواحد ، بحكم تنصيصها على العلة ، وبحكم وجود العلة كاملة في كل من أفراد الجماعة على حدة ، فكيف يقال عن هذا الحكم الذي قضى به عمر وأجمع عليه عامة الفقهاء ماعدا الظاهرية وبعض الحنابلة : انه حكم معارض للنص ؟ بل ولعمري كيف يقول البعض أن دليله الاستحسان أو المصلحة المرسلـة ؟

---

١ ـ انظر كتب الاصول في بحث شروط العلة بباب القياس •
٢ ـ المبسوط للسرخسي ج ٢٦ ص ١٢٨ •

المسالة الرابعة : قولهم انه الزم المطلق ثلاثا بلفظ واحد ، بما التزم به وهو ثلاث طلقات ، مخالفا بذلك قوله تعالى : « الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح باحسان » وذلك ترجيحا للمصلحة الداعية الى عقوبة الذين استعجلوا ما استمهلهم الله فيه ، كي لا يستهينوا بالفاظ الطلاق ويكثروا منها •

وقد استدلوا على مخالفته للقرآن بدليلين :

أولهما ما يفيده ظاهر قوله تعالى : « الطلاق مرتان » من التكرير مرة بعد مرة ، والثاني ما جاء في حديث ابن عباس : كان الطلاق الثلاث على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة ، فقال عمر بن الخطاب : ان الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة ، فلو أمضيناه عليهم ، فأمضاه عليهم [1] فهذا الحديث يدل على أن المراد بقوله تعالى : « الطلاق مرتان » واحدة اثر أخرى ، فان اوقعها بلفظ واحد كان العدد غير معتبر ولم تقع الا واحدة • وعلى هذا فان عمر رضي الله عنه لم يخالف القرآن وحده بل خالف أيضا السنة التي قضى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ودرج عليها الصحابة ردحا من الزمن ! ••

تحقيق في عمل عمر ، وفي حكم الطلاق ثلاثا بلفظ واحد :

والحقيقة أنه ليس في قضاء عمر هذا أي مخالفة لكتاب أو سنة •

فأما الكتاب فليس في قوله تعالى : « الطلاق مرتان •• » الآية ، ما يدل دلالة قاطعة ولا ظاهرة ظهورا جليا ، على أن المراد مرة بعد مرة ، بحيث لو لم يقع كذلك لم يقع الطلاق أو لم يقع الثلاث • واذا سلمنا أن فيه اشارة الى ذلك ، فان مما يبطل هذه الاشارة ويلغيها دلائل كثيرة في كتاب الله تعالى وسنة رسوله •

---

١ ــ مسلم •

فأما دلائل الكتاب ، فمنها قوله تعالى : « ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه » بعد قوله « يا أيها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن[1] .. وقوله في آخر الآية التي تلي هذه « ومن يتق الله يجعل له مخرجا » فقد فسر ذلك عمر وابن مسعود وابن عباس وعائشة وأبو هريرة وغيرهم من الصحابة ، بأن الزوج اذا طلق بغير العدة أو لم يفرق بين الطلقات كما أمر ، فقد ظلم نفسه ولم يجعل الله له مخرجا مما أوقعه بنفسه ان لحقه ندم ، وذلك على العكس مما لو اتبع سبيل السنة في التطليق فقد جعل الله له مخرجا عند الندم وهو الرجعة .

ومنها قوله تعالى : « نؤتها أجرها مرتين[2] » اذ لم يقل أحد من المفسرين ان معنى الآية : نؤتها الأجر مرة بعد أخرى بانفصال بينهما ، وانما المقصود - والله اعلم - بيان تعدد جهة الاستحقاق في المثوبة والأجر لزوجات الرسول ان استقمن على طريق الحق ، كما بين قبل ذلك تعدد جهة الاستحقاق في العذاب لهن ان تنكبن عن الطريق المستقيم بقوله : « من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين » ولو تعين التفسير الذي ذهبوا اليه في آية الطلاق لكان هو نفسه متعينا هنا أيضا .

وأما دلائل السنة : فمنها حديث عويمر العجلاني الذي ذكره الشيخان في باب اللعان ، فقد قال بعد أن لاعن زوجته في مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم : كذبتُ عليها يا رسول الله ان امسكتُها ، هي طالق ثلاثا . ولا يخدش شيئا من دلالة هذا الحديث أن طلاق عويمر لا أثر له لوقوعه بعد بينونة أعظم من بينونة الطلاق ، اذ كان من مقتضى ضرورة التعليم والارشاد أن يخبره الرسول صلى الله عليه وسلم أن طلاق الثلاث بلفظ

---

١ - الطلاق : ١ .

٢ - الأحزاب : ٣١ .

واحد ليس بشيء أو هو طلاق واحد ، حتى وان صادف محلا صحيحا ، كما أن تلفظ عويمر بالطلاق الثلاث دليل واضح على انها كلمة مطروقة مستعملة ، ولا تكون كذلك الا حيث يكون لها الأثر المطلوب ، والا فما الذي يشيعها فيما بينهم ويدفعهم الى استعمالها وهم الصدر الأول الذي استقبل جذور احكام الشريعة وأصولها عذبة صافية ؟ ثم هم العرب الفصحاء الذين لا يقلون عن أمثال ابن تيمية فهما لفلسفة « المرة » في قوله تعالى : « الطلاق مرتان » فكيف يتنكب أحدهم عن الفهم العربي الصحيح لها ويجمع ثلاث طلقات بلفظ واحد في مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم؟!

ومنها ما رواه الشيخان عن عائشة أن امرأة رفاعة القرظي جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يارسول الله ان رفاعة طلقني فبت طلاقي ، واني نكحت بعده عبد الرحمن بن الزبير القرظي وان ما معه مثل الهدبة ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلك تريدين أن ترجعي الى رفاعة ، لا ، حتى يذوق عسيلتك وتذوقي عسيلته . قال الشافعي : « فان قيل فقد يحتمل أن يكون رفاعة بت طلاقها في مرات ، قلت ظاهره في مرة واحدة ، وبتّ انما هي ثلاث مرات اذا احتملت ثلاثا [1] »

ومنها حديث فاطمة بنت قيس في الصحيحين قالت : طلقني زوجي ثلاثا فلم يجعل لي رسول الله صلى الله عليه وسلم نفقة ولا سكنى . وقد عقد بن ماجه في سننه بابا بعنوان « باب من طلق ثلاثا في مجلس واحد » ساق فيه حديثا عن عامر الشعبي انه قال : قلت لفاطمة بنت قيس : حدثيني عن طلاقك ، قالت طلقني زوجي ثلاثا وهو خارج الى اليمن فأجاز ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ففي حديث ابن ماجه هذا تأكيد لما يقتضيه ظاهر روايات مسلم

---

١ ـ اختلاف الحديث ص ٣١٤ و ٣١٥ .

وغيره من أن الطلاق الثلاث كان مرة واحدة ، ولم يضعفه أحد من رجال الحديث فهو زيادة ثقة مقبولة •

ومنها ما اخرجه البيهقي في سننه والطبراني وغيرهما بسند صحيح أن عائشة بنت الفضل كانت عند الحسن بن علي ، فلما بويع بالخلافة هنأته • فقال الحسن : أتظهرين الشماتة بقتل أمير المؤمنين ؟ انت طالق ثلاثا - ومتعها بعشرة آلاف - ثم قال : لولا أني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم جدي ، أو سمعت أبي يحدث عن جدي صلى الله عليه وسلم أنه قال : اذا طلق الرجل امرأته ثلاثا عند الاقراء أو طلقها ثلاثا مبهمة لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره لراجعتها •

ومنها ما رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه والدارقطني والشافعي ، أن ركانة طلق زوجته البتته ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم آلله ما أردت الا واحدة ؟ قال الله ما أردت الا واحدة ، فردها اليه • فهذا دليل صريح على أنه لو أراد الثلاثة لوقعن والا لم يكن لتحليفه معنى • قال النووي : أما رواية أن ركانة طلق ثلاثا ، فجعلها الرسول واحدة ، فرواية ضعيفة عن قوم مجهولين ، وانما الصحيح منها ماقدمناه أنه طلقها البتة ، ولفظ البتة محتمل للواحدة وللثلاث ، ولعل صاحب هذه الرواية الضعيفة اعتقد أن لفظ البتة يقتضي الثلاثة فرواه بالمعنى الذي فهمه فغلط في ذلك [١] ، كما أن أبا داود والدارقطني وعامة رجال الحديث ، اعتمدوا هذه الرواية، خصوصا وان الشافعي يروي حديث ركانة بهذه الرواية عن عمه ، ويقول القرطبي نقلا عن الدارقطني ان رواية الشافعي هذه لحديث ركانة عن عمه أتم ؛ وقد زاد زيادة لا تردها الأصول فوجب قبولها ، لثقة ناقليها ،والشافعي وعمه وجده ، أهل بيت ركانة من نبي المطلب بن عبد المناف ، وهم أعلم

---

١ - النووي على مسلم ص ٧٠ ج ١٠ •

بالقصة التي عرضت لهم [١] . والرواية التي جاء فيها أن ركانة طلق ثلاثا وأنه عليه الصلاة والسلام أعتبرها له واحدة ، هي من رواية أحمد فقط عن سعد بن أبراهيم قال : أنبأنا أبي عن محمد بن اسحاق قال حدثني داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال : طلق ركانة زوجته ثلاثا في مجلس واحد فحزن عليها حزنا شديدا ، فسأله النبي صلى الله عليه وسلم كيف طلقتها ؟ قال طلقتها ثلاثا في مجلس واحد . قال انما تلك واحدة فراجعها ان شئت .

وقد كذّب مالك وسليمان التميمي ويحيى القطان وهشام بن عروه محمدَ بن اسحاق ، قالوا وكان يدلس عن الضعفاء وينقل عن كتب أهل الكتاب من غير أن يتبين ، وداود بن الحصين من الدعاة الى مذهب الخوارج . وقال ابن المدين وأبو داود : ما رواه ابن الحصين عن عكرمة فمنكر ، وقال سفيان بن عيينة : كنا ننفي حديثه ، وقد اكثر رجال الجرح والتعديل من الحديث عنه في هذا ، وفي مقدمتهم الذهبي في كتابه ميزان الاعتدال [٢] .

ومنها الأحاديث والآثار الكثيرة التي بلغت مبلغ التواتر المعنوي فيمن طلق ألفا أو مائة أو تسعا وتسعين فاستقر في حقهم الثلاث ، سواء منها ما كان مروياً عن الرسول صلى الله عليه وسلم او عن الصحابة الفقهاء أو التابعين ، تجد ذلك في الموطأ ومصنف ابن أبي شيبة وسنن البيهقي وغيرها .

فقد ثبت الدليل اذاً ، من الكتاب والسنة ، على أن قضاء عمر رضي الله عنه بايقاع الطلاق ثلاثا بلفظ واحد ثلاثا - ليس فيه ما يخالف نصاً أو ظاهرا من الكتاب ولا السنة . وفي هذه الأحاديث التي ذكرناها ايضاح وتبيين للمراد بقوله تعالى : « الطلاق مرتان » وازالة للشبهة التي دخلت على بعضهم بسبب كلمة : مرتان . واذا كان مما قوى شبهتهم هذه أن الشاهد

---

١ - الجامع لاحكام القرآن ص ١٢٨ و ١٢٩ و ١٣٠ ج ٣ .
٢ - راجع ميزان الاعتدال ج١ ص ٣١٧وج٣ص٢١و٢٢ ط السعادة .

لا يقال انه شهد مرتين الا بتكرار لفظ الشهادة مرتين وأن الملاعن لا يقال انه حلف خمس مرات الا اذا كرر الفاظ القسم خمسا ، فانا نقول فماذا تقولون فيمن اعتق خمسة من العبيد بلفظ واحد ، وطلق نسوته الأربع بكلمة واحدة ، وأقر على نفسه بدين لزيد وخالد وبكر مجملا أياهم بكلمة واحدة ، مع أن الصور كلهـا صور انشاء لا اخبار ؟ لا جرم اذاً ، أن الشرع هو المحكم فيما يترتب على الألفاظ من النتائج والثمرات الشرعية ، وقد رأينا حكم الشرع على ذلك فيما مر من الأحاديث السالفة الذكر •

على أن مدّعاهم ، هو أن الطلاق الثلاث لا يقع الا اذا جاء ثالثها بعد رجعتين من الزوج ، فبذلك تتم الحكمة التي من أجلها يلغون الثلاث بكلمة واحدة • مع أن دلالة الآية ـ على التسليم بتأويلهم لها ـ تقتضي وقـوع الثلاث اذا قال « طلقتك » ثلاث مرات متواليات قاصداً في كل منها الاستئناف • فدليلهم في الآية أعم من مدعاهم الذي يدللون عليه •

بقي أنه يقال : فما معنى حديث ابن عباس الذي رواه مسلم : « كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر ، طلاق ثلاث واحدة • فقال عمر بن الخطاب : ان الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم فأمضاه عليهم » وكيف تعمل بظاهر التناقض بين هذا الحديث والأحاديث السابقة التي ذكرتها ؟ ••

والجواب من وجهين :

الأول ـ أن حديث ابن عباس هذا ، ضعفه كثير من رجال الحديث ، وفي مقدمتهم ابن عبد البر ، فقد أنكر رواية طاوس لهذا الحديث وقال : رواية طاوس وهم وغلط ، لم يعرج عليها أحد من فقهاء الأمصار والشام والعراق والمشرق والمغرب ، وذكر القرطبي نقلا عن الطحاوي أن سعيد بن جبير ومجاهداً وعطاء ، وعمرو بن دينار ومحمد بن اياس والنعمان بن

أبي عياش ، رووا عن ابن عباس فيمن طلق امرأته ثلاثا أنه قد عصى ربه وبانت منه امرأته ولا ينكحها الا بعد زوج •• وفي ذلك ما يدل على وهن رواية طاوس وغيره ، أ هـ [١] ومعلوم أن كثيرا من علماء الحديث ، كيحيى بن معين ويحيى بن سعيد القطان وأحمد بن حنبل وابن المديني ، ذهبوا الى تضعيف الحديث عند مخالفته لمذهب الصحابي الرواي له ، فكيف وهذا الحديث ليس مخالفا لمذهب راويه ابن عباس فقط بل مخالف لمذهب عامة الصحابة والتابعين وجملة ما روي من احاديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم في هذا الباب ! ••

ولقد رمى ابن قيم الجوزية ـ في كتابه اعلام الموقعين بصدد دفاعه عن هذا الحديث ـ كثيرا من الأئمة بأنهم يقفون من الحديث الذي خالفه راويه ، حسب قول من يقلدونه « فاذا جاء الحديث يوافق قول من قلده وقد خالفه راويه يقول : الحجة فيما روى لا في قوله ، وإذا جاء قول الراوي موافقا لقول من قلده والحديث بخلافه قال : لم يكن الراوي يخالف مارواه الا وقد صح عنده نسخه » ثم يقول : « وهذا من أقبح التناقض [٢] » •

ولعمري انها لدعوى عريضة في حق الأئمة الذين لا يسعهم في جنب الله الا بذل أقصى الفكر والجهد للوقوف على أحكام الله تعالى ، سواء وافقت رأي ابن القيم وشيخه أم لم توافق ؟ ومعلوم من بدهيات الشريعة أن اساءة الظن بالمسلمين من المحرمات التي صرح القرآن بالتحذير عنها ، فكيف اذا كان ذلك في حق ائمة المسلمين وعلمائهم السالفين ؟ •• وفي ماذا ؟ في أمر يملكون أقوى الادلة عليه • واذا كانت هذه الأدلة لم تنقدح في ذهن ابن القيم وأمثاله فلا أقل من أن تمنعه من اساءة الظن في حق من

---

١ ـ تفسير القرطبي ج ٣ ص ١٢٨ •

٢ ـ اعلام الموقعين ج ٣ ص ٥١ ـ ٥٢ •

اقتنعوا بها وارتضتها موازينهم العلمية ، فكانت عذراً لهم في عدم الخروج عليها .

ثم الحديث ليس مخالفاً لرأي راويه فقط ، حتى يخاصم ابن القيم عنه بهذا الكلام ، وانما هو مخالف لجميع الأحاديث التي ذكرناها ، ولعامة الصحابة كعبد الله بن مسعود وعائشة وابي هريرة وعلي ابن طالب وغيرهم ولفتوى عامة التابعين .

الوجه الثاني في الجواب ، أن الحديث على فرض صحته ، لايتضمن مخالفة عمر رضي الله عنه لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا للقرآن، وانما توهم هذا من لم يفطن الى معناه الذي يدل عليه ظاهر لفظ الحديث نفسه .

ومعنى الحديث كما ذكر القرطبي نقلا عن أبي الوليد الباجي : « أن الناس [١] كانوا يوقعون طلقة واحدة بدل ايقاع الناس الآن ثلاث تطليقات، ويدل على صحة هذا التأويل أن عمر قال : ان الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة ، فأنكر عليهم أن أحدثوا في الطلاق استعجال أمر كانت لهم فيه أناة . فلو كان حالهم ذلك في أول الاسلام في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ، ما قاله ولا عابه عليهم أنهم استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة».

ثم قال القرطبي : « قلت ، وما تأوله الباجي ، هو الذي ذكر معناه الطبري عن علماء الحديث . أي إنهم كانوا يطلقون طلقة واحدة ، هذا الذي يطلقونه ثلاثا ، أي ما كانوا يطلقون في كل قرء طلقة ، وانما كانوا يطلقون في جميع العدة واحدة الى أن تبين وتنقضي العدة [٢] » فحديث ابن

---

١ ـ يقصد بالناس أكثرهم ، والا فقد وجد من طلق ثلاث مرات بلفظ واحد كما مر بيانه في الأحاديث السابقة .

٢ ـ تفسير القرطبي ج ٣ ص ١٢٨ ـ ١٢٩ ـ ١٣٠ .

عباس اذاً إخبار عن اختلاف عادة الناس لا عن تغيير الحكم في المسألة •

وقريب من هذا التفسير أيضا ما قاله النووي : « الأصح أن معناه أنه كان في أول الأمر اذا قال لها أنت طالق أنت طالق أنت طالق ولم ينو تاكيدا ولا استئنافا يحكم بوقوع طلقة لقلة أرادتهم الاستئناف بذلك ، فحمل على الغالب الذي هو ارادة التأكيد ، فلما كان في زمن عمر رضي الله عنه وكثر استعمال الناس لهذه الصيغة وغلب منهم ارادة الاستئناف بها ،حملت عند الاطلاق على الثلاثة ، عملا بالغالب السابق الى الفهم منها في ذلك العصر» ثم ذكر التفسير الذي نقله القرطبي عن الباجي والطبري [1] •

وكل من هذين التفسيرين أشبه بظاهر الحديث ولفظه ، عند التدقيق فيه ، من التأويل الذي ذهب اليه القائلون بعدم وقوع الثلاث بلفظ واحد ، فضلا عن أنه هو المنسجم مع بقية أحاديث الباب ومذهب الصحابة ، والمتفق مع الحق الذي كان عليه عمر رضي الله عنه ، من التمسك بالكتاب والسنة وعدم الخروج عليهما بحال من الاحوال •

ولا يبرر تفسير أمثال ابن القيم للحديث ، أن عمر أراد بقضائه ذاك أن يعاقب الذين لا يستعملون سبيل السنة في التطليق ، بايقاع الثلاث عليهم ، مع علمه بمخالفة ذلك كتاب الله وسنة رسوله • إذ أن أحداً من أئمة المسلمين ، لم يقل بجواز إبطال حكم الكتاب والسنة ، ابتغاء انزال العقوبة أو التعزير بالناس •

فكتاب الله ليس فيه ما يدل على منع وقوع الثلاث بلفظ واحد •

وأحاديث رسول الله الكثيرة الصحيحة ، مؤكدة لوقوع الثلاث بلفظ واحد •

---

١ ـ النووي على مسلم : ج ١٠ ص ٧٠ ـ ٧١ ـ ٧٢ •

وحديث ابن عباس على فرض صحته ، لا يجوز أن يؤول على وجه يناقض مافي كتاب الله وأحاديث رسول الله •

* * *

فهذه المسائل الأربعة ، هي عمدة الذين يدّعون اليوم أن عمر رضي الله عنه خالف نص الكتاب ترجيحا منه للمصلحة ، ليستدلوا بذلك على أن المصلحة اذا،تعارضت مع النص فلا بأس في ترجيحها عليه • وقد تبين مما ذكرناه أن هذه المسائل ليست إلا دليلا على شدة تمسكه رضي الله عنه بالكتاب والسنة ، ولكن المراعاة الدقيقة للنص ، قد تبدو لمن لا دقة لديه في فهمه أنها مخالفة له •

وبهذا ينتهي البحث في الضابط الثاني من ضوابط المصلحة الشرعية ، وهو عدم مخالفتها للكتاب •

الضابط الثالث
عدم معارضتها للسنة

ويتعلق البحث هنا بمسألتين :

الأولى : التحقيق في معنى السنة المقصودة هنا .

الثانية : الكشف عن حقيقة ونوع « المصلحة » التي تعارضها السنة ، وازالة ما قد يوجد من لبس بينها وبين أنواع أخرى من المصلحة ، يتوهم معارضة السنة لها وهي ليست بمعارضة .

ونبدأ بحثنا على هذا المنهاج فنقول :

المسألة الأولى : المقصود بالسنة هنا ما ثبت سنده متصلا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير ، سواء ورد متواترا أو آحادا .

فأما القول ، فأمره واضح لا كلام فيه ، وأما الفعل فانما يقصد منه ما لم تقم قرينة دالة على اختصاصه به ، ولا قرينة دالة على عدم تعلق القربة به من حيث ذاته [1] . فلا كلام فيما دلت القرينة على أنه خاص به ، كاجتماع أكثر من أربع زوجات تحت عصمته ؛ ولا فيما ثبت أنه من محض دواعي بشريته ، كعامة ما يتعلق بطعامه وشرابه . فاذا خلا فعل من أفعاله صلى الله عليه وسلم من كلا القرينتين ، فينظر : إن ظهر دليل على أن فعله هذا يتسم بقصد القربة إجمالا ، فهو دليل على المشترك بين الواجب

---

١ ــ احتراز عما يصلح تعلق القربة به من حيث تحرير النية عنده .

والمندوب ، وينصرف الى أحدهما بالأدلة المرجحة • وان لم يظهر دليل ما على قصد القربة فيه ، فهو دليل على القدر المشترك بين الاباحة والندب والوجوب ، وهو عموم الاذن • وينصرف الى احد الثلاثة بالأدلة المرجحة [١] •

والمقصود بمعارضة المصلحة لهذا النوع من السنة ، معارضة القدر المشترك الذي تدل عليه ، وهو هنا محض الاذن ، أما تعيين واحد مما يصدق عليه القدر المشترك ، فداخل في حيز الاجتهاد والترجيح ، وكلامنا ليس فيه •

وأما التقرير ، فانما يقصد منه سكوته صلى الله عليه وسلم على ما علم به من تصرف قولي أو فعلي ، لمكلف مسلم ، وكان قادرا على انكاره • وأقل ما يدل عليه الاقرار : عدم الحرج • وهو جنس لأنواع الواجب والمندوب والمباح •

والمقصود بعدم معارضة المصلحة له ، أن لا يعارض هذا الجنس • أما معارضتها لنوع من أنواعه ، فهو كما قلنا قابل للبحث والاجتهاد ، وانما كلامنا في الضوابط القطعية التي لا تخضع للاجتهاد •

فاذا ثبتت السنة ، فسيان فيها أن تكون مروية بالتواتر أو الآحاد •

أما المتواترة فلأنها قطعية الثبوت ، والبحث فيها واضح لا يحتاج الى بيان • وأما الآحاد وهي ما كان دون التواتر فلأنها ثابتة ظنا ، وكل ما ظن ثبوته وجب العمل به قطعا ، غير أن بيان هذا يحتاج الى مزيد توثيق وايضاح فلنتناول منه ما يتصل بموضوعنا الذي نحن بصدده وينحصر في ثلاثة أمور:

---

١ ذكر ابن الحاجب خمسة مذاهب فيما لم تعلم جهته من فعله صلى الله عليه وسلم ، خامسها وهو المختار عنده ، أنه ان ظهر قصد القربة فيه حمل على الندب ، والا حمل على الاباحة • والذي يعنينا هنا هو أن المصلحة لا يجوز أن تخالف القدر المشترك الذي تلتقي عليه معظم المذاهب ، وهو عموم الاذن فيما لم تظهر فيه قربة ، ومطلق الطلب فيما ظهر فيه ذلك •

أولا : شرط وجوب العمل بخبر الآحاد :

فليس كل ماروي آحاداً يجب العمل به فضلا عن معارضة المصلحة له ، وانما يشترط فيه أن لا يكون مما تتوافر الدواعي على نقله متواترا ، عند جمهور العلماء ، خلافا للشيعة ، كما يشترط فيه ـ عند معظم الحنفية ـ أن لا يكون مما تعم به البلوى •

فالخبر الآحاد الذي اتفق عامة المسلمين على وجوب العمل به ، هو ما لم تتوافر الدواعي على نقله متواترا ، ولم يكن مضمونه متعلقا بما تعم به البلوى •

مثال ما خرج بالقيد الأول ، ما لو انفرد واحد بالاخبار عن قتل خطيب على المنبر يوم الجمعة ، فمثل هذا لا يرتقي الى درجة الظن الموجب للعمل به ، بل هو خبر كاذب كما قال ابن الحاجب [1] • ومثال ما خرج بالقيد الثاني مارواه ابن مسعود في مس الذكر أنه ينقض الوضوء ، فقد ذهب الكرخي وتبعه بعض الحنفية الى عدم وجوب العمل به ، محتجين على ذلك بأن العادة تقضي في مثله بالتواتر ، اذ هو أيضا مما تتوفر الدواعي على نقله ، بسبب أن متعلق الخبر مما يبتلى به عامة الناس ، فيبعد أن لايكونوا قد تناقلوه فيما بينهم •

والذي يعنينا هنا ليس هو التحقيق في هذا الخلاف أو عرض أدلة الجماهير ، وانما هو تحرير مكان القطع في وجوب العمل بخبر الواحد ، وتمييزه عن مجال الخلاف وان كان خلاف فئة صغيرة مع الجمهور ، وذلك كي نبتعد ببيان هذه الضوابط عما هو مجال لاجتهاد الأئمة ، وبذلك تكون الحجة فيما نقول قاطعة لا تقبل الجدال •

ثانيا : بيان قطعية وجوب العمل بخبر الواحد :

قد يجادل البعض ممن يحلو لهم التوسع في الاعتماد على مطلق ما

---

١ ـ ابن الحاجب : ج ٢ ص ٥٧ ط بولاق •

يسمى بالمصلحة ، في قطعية وجوب العمل بخبر الآحاد ، خصوصاً وانه انما يفيد الظن فقط ؛ وهو وهم لا بد من تبديده لاثبات الحق الذي نحن في صدد بيانه •

فنقول : ان ظنية ثبوت خبر الآحاد لا يتنافى مع قطعية وجوب العمل به ، اذ الظن والقطع غير متواردين على محل واحد كما هو ظاهر • فمبعث الظن إنما هو المخبر عنه من حيث مطابقته في الواقع لكلام المخبر ، ومبعث القطع انما هو حكم الله تعالى ، ولا تنافي في أن يحكم الله تعالى بوجوب العمل بمقتضى الظن •

فاذا قيل : فبأي خبر ثبت حكم الله تعالى بوجوب العمل بخبر الآحاد ، حتى تقولوا انه حكم قطعي ؟ قلنا انه ثبت بالتواتر المعنوي ، بل ولقد دل التواتر على هذا الحكم بطريقين : أحدهما اجماع الصحابة على قبول خبر الواحد والعمل به ، والثاني تواتر الأحاديث المتفقة على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنفذ الولاة والرسل الى البلاد وكلف أهلها بتصديقهم فيما نقلوه من الشرع • وليس هذا مجال عرض هذه الأحاديث وسردها ، وانما مجال ذلك كتب الأصول [1] •

وربما احتج المنكر بمثل ماروي في الصحيح من ردّ عمر بن الخطاب حديث أبي موسى الاشعري في الاستئذان ، وردّه حديث فاطمة بنت قيس في سكنى المبتوتة ورد عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله عليه [2] •

والجواب ، أن رد عمر وعائشة ، ليس من حيث إن الحديث نقل لهما بطريق الآحاد ، اذ ان كلا منهما ـ كسائر الصحابة ـ قبل أحاديث

---

١ ـ انظر المستصفى للغزالي ج١ص٩٥ والرسالة للشافعي ص ٤٠١ •

٢ ـ اخرجه في التيسير عن الستة الا أبي داود بلفظ « ان الميت يعذب ببكاء الحي عليه » وأخرجه ابن حجر في التلخيص الحبير بلفظ « ببكاء أهله عليه » وقال : هذا حديث متفق عليه •

الآحاد وعمل بها ، ولقد ذكرنا أن عمر رضي الله عنه قضى أن الديـة للعاقلة ، ولم يورث المرأة من دية زوجها ، فأخبره الضحاك بن سفيان أن رسول الله ﷺ كتب اليه أن يورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها ، فرجع اليه عمر [١] .

ويقول الشافعي في هذا : (.. إنه لا يجوز على امام في الدين ، عمر ولا غيره ، أن يقبل خبر الواحد مرة ـ وقبوله له لا يكون إلا بما تقوم به الحجة عنده ـ ثم يرد مثله أخرى . ولا يجوز هذا على عالم عاقل أبدا ، ولا يجوز على حاكم أن يقضي بشاهدين مرة ويمنع بهما أخرى ، إلا من جهة جرحهما أو الجهالة بعدلهما . وعمر غاية في العلم والعقل والأمانة والفضل [٢]) .

ولكن السبب في حديث الاستئذان ، هو مجرد حب التثبت فيما رواه له أبو موسى الأشعري ، بدليل أنه لما رجع مع أبي سعيد الخدري وشهد له ، قال عمر : أما اني لم أتهمك ولكني خشيت أن يتقول الناس على رسول الله . وعلى كل ، فقد آل الأمر الى قبول عمر رضي الله عنه للحديث آحادا ، فالقصة بعمومها حجة على المنكر ، لا له .

أما سبب رده لحديث فاطمة بنت قيس ، فهو استبعاد منه لتثبتها في الرواية والحفظ ، وذلك في مقابل ما اطمأن اليه من دليل الكتاب ، ولذلك قال في رده لها : « لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا نـدري أصدقت أم كذبت » ونحن انما نقول بوجوب العمل بحديث الآحاد بعد أن تتوفر مقومات ثبوته ، من ضبط الرواة وعدالتهم ؟ أرأيت لو أن أحد رجال الحديث اتهم راويا فيما روى ، أليس ذلك مضعفا للأخذ به ؟ فعمر

---

١ ـ انظر ص ١١٣ من هذا الكتاب .

٢ ـ الرسالة . ص ٤٣٥ .

رضي الله عنه أولى بأن يتوقف في العمل بحديث ما لاستبعاده أو الشك في راويه •

ويشبه هذا سبب رد عائشة لحديث ابن عمر السابق • اذ هي رأت فيه حسب اجتهادها معارضة لصريح قوله تعالى : « ولا تزر وازرة وزر أخرى » ، فرجحت صريح الكتاب على الخبر المظنون •

ومثل هذه الاسباب لا يتنافى مع قاعدة وجوب العمل بخبر الآحاد ولا يعتبر خدشا لها بحال •

فاذا تبين هذا ، فقد ثبت أن شأن خبر الآحاد ، في وجوب العمل به ، كشأن الآية من كتاب الله في وجوب ذلك ، لا يختلف الواحد منهما عن الآخر في شيء •

ثالثا : الفرق بين تصرف الرسول بالفتوى وتصرفه بالامامة :

ينبغي أن نعلم أن معنى وجوب العمل بالسنة ـ مطلقا ـ ينقسم الى قسمين :

أحدهما التزام العمل بمدلولها دون أي تبديل أو تحريف فيه الى يوم الدين ، من غير أي اعتبار لحكم حاكم أو اذن امام ، وهذا المعنى هو المراعى في الغالب من سنته صلى الله عليه وسلم ، وقد ضبطه العلماء بأنه ماتصرف فيه عليه الصلاة والسلام بالفتوى والتبليغ ، وذلك كسنته في الصلاة والزكاة وأنواع العبادات ، والتصرف في الممتلكات بعقود البيوع والهبات وغيرها • إذ إن عمله في مثل هذا ، لا يعدو ترجمة حكم الله تعالى وبيانه التفصيلي للخلائق ، وليس له في ذلك من خيرة لأي تغيير او تبديل •

ثانيهما ، التزام خطته ومبدئه صلى الله عليه وسلم في سياسة الأمور ومعالجة القضايا ؛ وخطته فيهما إنما هي تحرّي حكم الله عز وجل فيما لا شاهد قاطعا فيه بالوسائل والاسباب الحكيمة • ولما كانت قيمة الوسائل والاسباب ، وطرق الحكمة وحسن التدبير ـ كل ذلك يختلف من حين

لآخر وبين بلدة وأخرى ، كان التزام خطته ومنهجه ، ليس باتباع جزئيات أعماله ووقائع أحواله من حيث هي ، أي مفصولة عن أساسها ودستورها الكلي ، بل إن ذلك حري أن يكون ابتعادا عن مبدئه ومنهاجه في كثير من الظروف والحالات ، وانما يكون ذلك بالتزام الاساس الكلي والمبدأ العام الشامل لتلك الجزئيات وأشباهها • ولا تخلو سنته الشريفة من الكثير من هذا النوع ، وقد ضبطه العلماء بأنه ما تصرف فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بوصف كونه إماماً وحاكما •

واساس الفرق بين هذين النوعين يعتمد على الفرق الواضح بين منصبي الامامة والفتوى ، وهما منصبان منبثقان من جملة السنة الشريفة وهديها •

يقول القرافي رحمه الله في كتابه « الاحكام في تمييز الفتاوى عن الاحكام وتصرف القاضي والامام » بصدد ذكر الفرق بين منصبي الامامة والفتوى :

« ان للامام أن يقضي وأن يفتي •• وله أن يفعل ما ليس بفتيا ولا قضاء كجمع الجيوش وانشاء الحروب وحوز الأموال وصرفها في مصارفها وتولية الولاة وقتل الطغاة ؛ وهي أمور كثيرة تختص به لايشاركه فيها القاضي ولا المفتي ، فكل امام قاض ومفت ••• ونبه على هذه الخصائص قوله عليه الصلاة والسلام : أقضاكم علي وأعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل ، واشار الى امامة أبي بكر الصديق رضي الله عنهم أجمعين بقوله عليه السلام « مروا أبا بكر فليصل بالناس » •

ثم قال « قال العلماء : واذا كان معاذ أعلم بالحلال والحرام فهو أقضى الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين فما معنى قوله « أقضاكم علي » ؟ •• أجابوا رضي الله عنهم بأن القضاء يرجع الى التفطن لوجوه حجاج الخصوم، وقد يكون الانسان أعلم بالحلال والحرام وهو بعيد عن التفطن للخدع

الصادرة من الخصوم والمكايدة والتنبه لوجه الصواب من أقوال المتحاكمين. فهذا باب آخر عظيم يحتاج الى فراسة عظيمة ويقظة وافرة وقريحة باهرة ودربة مساعدة واعانة من الله تعالى عاضدة . فهذا كله محتاج اليه بعد تحصل الفتاوى ، فقد يكون الأقضى أقل فتيا حينئذ . فلا تناقض بين قوله عليه السلام « أقضاكم علي » وبين قوله عليه السلام « أعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل » ، وظهر حينئذ أن القضاء يعتمد الحجاج ، والفتيا تعتمد الأدلة ، وأن تصرف الامام الزائد على هذين يعتمد المصلحة الراجحة أو الخاصة في حق الأمة [1] » .

وتصرفه صلى الله عليه وسلم بمقتضى محض الامامة في كثير من الشؤون ، متفق عليه في الجملة لدى الأئمة ، وان وقع الخلاف بينهم في تفصيل جزئياتها .

فمن أمثلة المتفق عليه من ذلك ، عطاآته واقطاعاته صلى الله عليه وسلم فيما عدا الغنائم ، فقد اتفق العلماء أن الله سبحانه وتعالى جعل لنبيه أن يعطي من يشاء ، من المال ما يشاء . وليس على من جاء خليفة من بعده أن يقلده في عين مافعل ، فيعطي من أعطاهم ويمنع من منعهم . وقد ورد في الصحيحين عن حكيم بن حزام ، أنه قال : سألت رسول الله فأعطاني ، ثم سألته فأعطاني ، ثم سألته فأعطاني . ثم قال يا حكيم : ان هذا المال خضرة حلوة ، فمن أخذه بسخاوة نفس بورك له فيه ، ومن أخذه باشراف نفس لم يبارك له ، وكان كالذي يأكل ولا يشبع واليد العليا خير من اليد السفلى .. الحديث ، ولم يقل أحد من الصحابة ولا من التابعين ولا من بعدهم ، ان على الحاكم اذا سأله سائل فكرر المسألة ، أن يفعل ما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في عطائه لحكيم . وانما قالوا إن عليه أن

---

١ ــ الاحكام : ص ٦ و ٧ .

يتبع الحكمة التي قصد اليها رسول الله صلى الله عليه ، والحكمة في كل ساعة ومع كل إنسان على حسبها وحسبه .

ومن ذلك أيضا تجييشه للجيوش ، بما في ذلك من تنظيم لها وترتيب في مواقيتها وأمكنتها . ومن أوضح الأدلة على ذلك ، قول الحباب بن المنذر لرسول الله صلى الله عليه وسلم حينما اختار لهم مكاناً يتخذونه في غزوة بدر : أرأيت هذا المنزل ، أمنزلا أنزلكه الله ، ليس لنا ان نتقدمه ولا نتأخره عنه ، أم هو الرأي والحرب ، فقال بل هو الرأي والحرب فأشار الحباب الى مكان اليق منه ، فتحول اليه [1] .

ومن أمثلة المختلف فيه : قوله صلى الله عليه وسلم « من أحيا أرضا ميتة فهي له [2] » فقد ذهبت الحنفية الى أن هذا الحديث من قبيل تصرفه عليه الصلاة والسلام بالامامة ؛ فللامام من بعده أن يعيد النظر في السماح بذلك حسب المصلحة ، ولذلك لا يجوز لأحد ان يحيي أرضاً الا بأذن الامام . وذهبت الشافعية والمالكية الى أنه من قبيل التصرف بالفتوى لأنه الغالب من تصرفاته عليه الصلاة والسلام ، فلمن شاء أن يحيي موات الارض، دون استئذان من الامام [3] .

ومن المختلف فيه أيضا ، تقسيم الأرض التي أفتتحها المسلمون عنوة ، فقد ذهبت المالكية والحنفية الى أن تقسيمه صلى الله عليه وسلم خيبر بن الغزاة ، انما هو من قبيل التصرف بالامامة ، فللامام من بعده أن يجتهد في ذلك حسب المصلحة ، وذهب الشافعي وأحمد الى أنه تصرف بالفتوى ،

---

١ ـ سيرة ابن هشام ج : ٢ ص ١٥ ط بولاق .
٢ ـ رواه أحمد والترمذي وصححه . وروى البخاري بلفظ « من عمر أرضا ليست لاحد فهو أحق بها » .
٣ ـ راجع الاحكام للقرافي ص ٢٦ وما بعدها .

لاتباعه صلى الله عليه وسلم في ذلك نص كتاب الله تعالى [١] •

ولسنا هنا في صدد بيان أحكام الامامة ومدى حظها من تصرفاته صلى الله عليه وسلم • ولكن الذي ينبغي التنبيه اليه ـ في صدد بحثنا ، أن سنته صلى الله عليه وسلم ليس كلـّها ترجمة وتبليغاً لجوهر حكم الله تعالى ، وان كان غالبها كذلك • بل فيها ماهو مجرد تلمس لحجج الأحكام ، أو سبر المصالح ، وفيها ماهو مجرد سياسة لدرء منكر ، أو الحمل على معروف ، وان كان جملة هذا كله داخلا في أمر الله وشريعته •

فمن الأول : حديث أم سلمة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « انما أنا بشر وإنكم تختصمون الي ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما اسمع منه ، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذْ منه شيئاً ، فانما أقطع له قطعة من النار [٢] » قال الشافعي: « فيه دلالة على أن الحكم على الناس يجيء على نحو ما يُسمع منهم مما لفظوا به ، وإن كان قد يمكن أن يكون نياتهم أو غيبهم غير ذلك [٣] •••» وقال منبها الى الحكمة من أن عمل الرسول في مثل هذا انما هو تلمّس للحكم لا إبداءٌ للحكم نفسه : « تولى الله السرائر وعاقب عليها ولم يجعل لأحد من خلقه الحكمَ إلاّ على العلانية ، فاذا حكم الحاكم بالظاهر الذي جعل اليه لم يتعاط الباطن الذي تولى الله دونه [٤] » ومنه ماثبت من أنه صلى الله عليه وسلم قد قطع نخيل وشجر الكفار يوم بني النضير فلما أسرع فيه

---

١ ـ راجع تفصيل المذاهب في هذا ، في كتاب بداية المجتهد لابن رشد ج ١ ص ٣٨٧ •
٢ ـ متفق عليه •
٣ ـ الأم ج ٦ ص ٢٠٢ •
٤ ـ الأم ج ٦ ص ١٩٩ •

قطعا قيل له : قد وعدكها الله فلو استبقيتها لنفسك ، فكف عن القطع . فقصد الرسول صلى الله عليه وسلم في ذلك ـ سواء كان قطعاً أو كفاً ـ إنما هو تحقيق المصلحة وتلمّس السبيل اليها ، إرشاداً وتعليما للأئمة من بعده. وبهذا علّل الامام الشافعي أمر أبي بكر بالاحراق والقطع حينما ارسل خالدا الى طليحة وبني تميم مع نهيه عن ذلك في حروب الشام فقال : « ولعل أمر أبي بكر بأن يكفوا عن أن يقطعوا شجرا مثمرا ، انما هو لأنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبر أن بلاد الشام تفتح على المسلمين ، فلما كان مباحاً له أن يقطع ويترك ، اختار الترك نظرا للمسلمين [١] » .

ومن الثاني : وهو ما يبتغي به سياسة درء المنكر أو الحمل على المعروف ، ما ورد في الصحيحين أنه لما أمسى الناس في اليوم الذي فتحت فيه خيبر ، أوقدوا نيرانا كثيرة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما هذه النيران ؟ على أي شيء توقدون ؟ قالوا على لحم . قال اي لحم ؟ قالوا لحم الحمر الانسية . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أهريقوها واكسروها فقال رجل : أو يهريقوها ويغسلوها ، فقال : أو ذاك .

فواضح من سياق الحديث أن الأمر بكسر القدور ، ليس حكما مستقلا بلّغه الرسول اياهم كتبليغة حرمة لحوم الحمر الأهلية ، وانما هو أمر اقتضته سياسة الحزم في اغلاق باب كاد ان يفتحه المسلمون ، وهو أكل الحمر الأهلية ؛ يدل على ذلك تراجعه عنه بعد اذ آنس سرعة التأهب لتنفيذ أمره . ولقد قال النووي في شرح هذا الحديث : « ان هذا محمول على أنه صلى الله عليه وسلم اجتهد في ذلك فرآى كسرها ، ثم تغير اجتهاده واوحي اليه بغسلها [٢] » أ هـ . ولكني أحسب أنه لا موجب لاقحام الوحي

---

١ ـ الأم : ج ٧ ص ٣٢٤ .

٢ ـ شرح مسلم عن النووي .

فيما بين لحظتي الأمر بالكسر ثم الأمر بالغسل ، خصوصا وقد جاء سماحه لهم بالثاني بعد أن رأى تجاوبهم مع أصل مادعاهم اليه وهو إراقة اللحم •

ومنه ما رواه النسائي وأحمد وغيرهما أنه صلى الله عليه وسلم قال : في كل ابل سائمة ، في كل أربعين ، ابنة لبون ؛ لا يفرق إبل عن حسابها ، من أعطاها مؤتجرا فله أجرها ومن أبى فانا آخذوها وشطر ابله عزمة من عزمات ربنا ، لا يحل لآل محمد منها شيء » • فقد ذهب كثير من الأئمة الى أن هذا منه عليه الصلاة والسلام سياسة سلكها في حمل الناس على دفع زكاتهم في صدر الاسلام ، كقوله في الثمر المعلق : من خرج بشيء منه فعليه غرامة مثليه والعقوبة ، وكقوله في ضالة الابل المكتومة : غرامها ومثلها معها •

وذهب الشافعي في قوله الجديد ، الى أن هذا حكم شرعي منسوخ ، وقال كان ذلك حيث كانت العقوبات في المال ، ثم نسخت [1] •

وفي الجملة فقد سلك رسول الله صلى الله عليه وسلم في تصرفاته مسلكين : أحدهما تنفيذ جوهر الاحكام الباقية الى يوم الدين ، والثاني استعمال الوسائل الى تنفيذها ؛ واتباع السنة في استعمال الوسائل يكون من حيث التوصل الى تنفيذ حكم الله تعالى ، لا من حيث الجمود عند جزئياتها بقطع النظر عن نتائجها •

وقد ذكر الامام مالك في موطأه ، أن عاملاً لعمر بن عبد العزيز كتب اليه يذكر له أن رجلا منع زكاة ماله ، فكتب اليه أن دعه ولا تأخذ منه زكاة مع المسلمين ، قال فبلغ ذلك الرجل فاشتد عليه ، فأدى بعد ذلك زكاة ماله • فكتب عامل عمر اليه يذكر له ذلك ، فكتب إليه عمر أن خذها منه •

---

١ – ذكره السيوطي في شرحه على النسائي • باب عقوبة منع الزكاة ج ١ ص ٣٣٥ •

قال الزرقاني نقلا عن ابن عبد البر : يحتمل أنه علم من الرجل منعها من العامل دون منعها من أهلها ، ولم يكن عنده ممن يمنع الزكاة ، وتفرس فيه أنه لا يخالف جماعة المسلمين الدافعين لها الى الامام فكان كما ظن ، ولو صح عنده منعه للزكاة ما جاز له تركها عنده ، لأنها حق للمساكين يلزمه القيام لهم [١] .

واذ قد انتهينا من التحقيق في معنى السنة ومتعلقاتها ، بالقدر الذي يتعلق به الغرض هنا ، وهي المسألة الأولى ، فلنبن عليها حديثنا في المسألة الثانيــة .

المسألة الثانية : وتتعلق بتحقيق « المصلحة » التي قد يراها الباحث مخالفة للسنة . فنقول :

ان مايراه المجتهد أو الباحث مصلحةً ، لا يعدو أحد نوعين :

إما أن تكون مصلحة ثابتة بمحض الرأي ، لا شاهد لها من أصل معتبر في الكتاب أو السنة . واما أن تكون ثابتة بشاهد من أحد الأصلين وليس عمل الرأي فيها إلا التنبيه لذلك والقياس عليه ، ولكل من النوعين حديث وحكم يختص به .

فأما النوع الأول ، وهو المصلحة الثابتة بمحض الرأي ، فينبغي أن يعلم أن ميزان صدق الرأي في هذا هو أن لا يخالف كتابا ولا سنة . فاذا تبين مخالفته للسنة ـ بالمعنى الذي فرغنا من تحقيقه ـ تبين أنه ليس مصلحة حقيقية ، وانما شُبّه بها فقط ، ومن ثم فلا يجوز العمل بها ، سواء كانت المخالفة بينهما مخالفة كلية ، وهي ما يطلق عليها « المعارضة » بحيث لا يمكن الجمع بينهما بتخصيص أو تقييد ، أو كانت المخالفة دون ذلك بحيث يمكن الجمع بينهما بتخصيص السنة أو تقييدها ؛ اذ لا يجوز أن يخصص السنة

---

١ ـ الزرقاني على الموطأ : ج ٢ ص ٦٥ ط الخيرية

أو يقيدها الا ما ثبت اعتباره شرعا ، والمصلحة المخالفة لها لم يثبت اعتبارها بعد ، حتى تقوى على التقييد أو التخصيص •

ولا داعي الى عرض الأدلة على هذا ، بعدما أسلفنـا ـ في مبحث الضابط الثاني ـ من الأدلة على وجوب اتباع كلام الله وعدم الخروج عليه، وانما كلام الرسول وسنته بيان لكلام الله وحكمـه ، فهما مـن بعض ، والتلازم بينهما شامل ، قال الله تعالى « قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله [1] » •

ولكنا ـ على هذا ـ نورد أدلة الاجماع على ذلك ، غير مبالين بكونه من بدهيات الدين الجلية ، توطئة لكشف التلبيس الذي أبى الا أن يموه به الطوفي ـ لغرض في نفسه ـ جليات هذا الدين وحقائقه • ولولا ثلة من الذين فتنوا بهذا الزيف من المدنية الغربية ، وعثروا في شذوذ الطوفي على ما يسترون به عن الناس حقيقة زيفهم وتجافيهم عن أساس الدين الذي يتظاهرون بالدينونة به ، فراحوا يجعلون من لغو الطوفي بوقا يصرخون فيه بين الناس ذات الشمال وذات اليمين ـ أقول : لولا ذلك لحفظت الوقت الثمين من تضييعه في الرد على كلام لو بحث المناطقة عن أمثلة يستعملونها للتقريب ، في باب شرح السفسطة ، والمغالطة في الأدلة ، لم يجدوا خيرا منه لذلـك •

وليس أدل على زيف المصلحة التي يخالف أو يعارض الباحث بها سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، من إجماع الصحابة على ذلك • فقد ورد ورودا متواتراً تواصيهم بتجنب الرأي ، وكـلام أبي بكر وعمـر وعثمان وعلي وابن مسعود وابن عباس وزيد ابن ثابت وغيرهم ، مكرر في ذلك ومعروف ، لا لزوم لعرضه واطالة البحث فيه • ومن المعروف أنهم

---

١ ـ آل عمران : ٣١ •

جميعا قاسوا الفروع على الأصول في اجتهاداتهم وبذلوا الفكر والجهد فيما ليس فيه نص ؛ فلم يبقى معنى للتحذير من الرأي إلا الراي الذي يعارض به صاحبه نص سنة أو كتاب ، أو يرتأيه قبل أن ينقب عن أدلته من الكتاب والسنة. وهو ما يدل عليه صريح كلامهم ، كقول عمر رضي الله عنه : « أصحاب الرأي أعداء السنن ، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها وتفلّتت منهم أن يعوها ، واستحيوا حين سئلوا أن يقولوا لا نعلم ، فعارضوا السنن برأيهم ، فاياكم واياهم[١] ».

قال ابن قيم الجوزية : الرأي الباطل أنواع ، أحدها الرأي المخالف للنص ، وهذا مما يعلم بالاضطرار من دين الاسلام فساده وبطلانه. ولا تحل الفتيا به ولا القضاء[٢] .

وما عرض لأحد من الصحابة رأي ، ثم وقف فيه على سنة من رسول الله ﷺ مخالفة له ، إلا راغ عن رأيه إلى اتباع السنة ؛ روى الشافعي عن سفيان عن الزهري عن سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب كان يقول : الدية للعاقلة ، ولا ترث المرأة من دية زوجها شيئا ؛ حتى أخبر الضحاك ابن سفيان أن رسول الله كتب إليه : أن يورث امرأة اشيم الضبابي من ديته ، فرجع إليه.

وروى الشافعي أيضا بسنده عن عمر رضي الله عنه أنه قال : أُذكرُ الله امرءا سمع من النبي في الجنين شيئا ؟ فقام حمل بن مالك النابغة فقال : كنت بين جاريتين لي ، يعني ضرتين ، فضربت احداهماالأخرى بمسطح ، فألقت جنينا ميتا ، فقضى فيه رسول الله بغرّة ، فقال عمر : لو لم أسمع فيه لقضينا بغيره.

---

١ - راجع مزيدا من هذه الآثار عن كثير من الصحابة في اعلام الموقعين لابن القيم ج ١ ص ٥٣ وما بعدها.
٢ - اعلام الموقعين : ج ١ ص ٦٧ .

قال الشافعي : فقد رجع عمر عما كان يقضي به ، لحديث الضحاك ، الى ان خالف حكم نفسه ، وأخبر في الجنين أنه لو لم يسمع هذا لقضى فيه بغيره ، وقال : إن كدنا أن نقضي في مثل هذا برأينا » ، ثم قال الشافعي ، مبيّناً الرأي الذي كان سيتبعه عمر : يخبر - والله أعلم - ان السنة اذا كانت موجودةً بأن في النفس مائة من الابل ، فلا يعدو الجنين أن يكون حيّاً فيكون فيه مائة من الابل ، أو ميتا فلا شيء فيه . فلما أخبر رضي الله عنه بقضاء رسول الله فيه ، سلّم له ، ولم يجعل لنفسه الا اتباعه [1] . أ هـ

وقد قضى عمر - وتبعه الصحابة ردحا من الزمن - بأن تقسم دية اليد على الأصابع ، عند العدوان بقطعها ، متفاوتة حسب تفاوت منافعها ، فجعل في الابهام خمس عشرة من الابل ، وفي المسبحة والوسطى عشرا عشرا ، وفي التي تلي الخنصر تسعا ، وفي الخنصر ستا ، إلى أن وجد كتابٌ عند آل عمرو بن حزم كتبه رسول الله لعمرو بن حزم ، وفيه أن في كل اصبع عشرا من الابل . فصار الناس كلهم اليه وتركوا ما قضى به عمر ، ولا ريب أن عمر لو اطلع عليه كما اطلعوا لقبله وترك ما حكم به .

قال الشافعي في كتاب اختلاف الحديث : « ولا أحسبه قال بما قال من ذلك ، وقَبِل ذلك من قَبِله من المقضيِّ له والمقضيِّ عليه وغيرهم ، الا أنه واياهم قد علموا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في اليد بخمسين من الابل ، وكانت اليد خمسة أطراف ، فاجتهد فيها على قدر منافعها وجمالها ، ففضل بعضها على بعض ، ولو لم يكن عن رسول الله أنّ في كل اصبع عشرا ، صرنا الى ما قال عمر أو ما أشبهه ، وعلمنا أن الخنصر لا تشبه الابهام في الجمال ولا المنفعة ، وفي هذا دليل على ما قلت من أن الخبر عن رسول الله يستغنى بنفسه ولا يحتاج الى غيره ، ولا يزيده غيره

---

١ - الرسالة : ص ٤٢٨ .

ان وافقه قوة ، ولا يوهنه ان خالفه غيره ، وأنّ بالناس كلهم الحاجة اليه والخبر عنه ، فانه متبوع لا تابع ، وأنّ حكم بعض أصحاب رسول الله ان كان يخالفه فعلى الناس أن يصيروا الى الخبر عن رسول الله وأن يتركوا ما يخالفه [1] .

فليس أبلغ من هذا وما قبله ، دليلا على اجماع الصحابة ، على أن لا مصلحة ولا رأي أمام السنة الثابتة . وبهذا الاجماع تمسك من بعدهم من التابعين والأئمة فلم يجتهدوا إلاّ حيث لا نص ، أو عند القياس على النص . ولقد اختلف الأئمة الاربعة في بعض أسس الاجتهاد . ولكنهم اتفقوا على أن الأصل كتاب أو سنة ، فاذا ثبت أحدهما فلا يصار الى غيرهما.

الرد على ما زعمه بعض الكاتبين في حق بعض الأئمة :

غير أن بعض الكاتبين نظروا الى الظواهر السطحية لفتاوى وردت عن بعض الصحابة أو الأئمة ، فخيل اليهم لدى عدم الأمعان فيها أنها فتاوى معارضة للسنة ، وراحوا يجعلون منها دليلاً على أنّ المصلحة لها أن تعارض السنة وتتقدم عليها .

فمن ذلك ما جاء في كتاب « أصول التشريع الاسلامي » للاستاذ علي حسب الله تحت عنوان : مدى الاعتداد بالمصالح المرسلة . فقد قال : « فاذا عارضت المصلحة نصا أو قياسا ، كان ذلك مجالا للبحث ، ثم قال : « اذا استعرضنا ما قدمناه من الفروع المأثورة في رعاية المصلحة وجدنا منها ما اعتبرت فيه المصلحة مع معارضتها للكتاب أو السنة أو القياس » ثم أخذ يذكر امثلة للنوع الأول ، حيث عدد بعض اجتهادات عمر التي ظنها معارضة للكتاب . وقد أتينا على بيانها بالتفصيل في الضابط الثاني من ضوابط المصلحة . وأخذ بعد ذلك يعدد أمثلة للنوع الثاني وهو معارضتها للسنة فقال :

---

١ ـ اختلاف الحديث : ص ١٨ و ١٩ .

« ومن النوع الثاني ترك التغريب في حد الزنا محافظة على الدين ، وهو معارض لقوله صلى الله عليه وسلم : البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام • ومنه قتل الزنديق المتستر وان تاب اذا خيف ضرره ، محافظة على الدين ، وهو معارض لقوله صلى الله عليه وسلم : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا اله الا الله ، فاذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم الا بحقها • ومنه دفع الأذى أو الحرج والضيق باباحة اعطاء الصدقة الى بني هاشم ، وجواز التسعير عند الحاجة اليه ، وجواز تلقي الركبان اذا كثرت السلع ، وجواز تفضيل بعض الأولاد في العطية اذا وجد ما يقتضي الزيادة أو النقص ، وجواز قطع الشوك من فروع الشجر بالحرم اذا اعترض طريق الحجاج وآذاهم • وقد نهت السنة عن كل ذلك [1] » •

وقبل أن أوضح للقارىء أن جميع هذه الصور آيلة بعد التدقيق فيها الى الوفاق مع السنة الشريفة ، أحب أن نتساءل : كيف وضع الاستاذ حسب الله كل هذا الكلام عن معارضة المصلحة للكتاب والسنة تحت عنوان: مدى الاعتداد بالمصالح المرسلة ؟ !

فالثابت المعروف لدى جميع الأئمة وعلماء الأصول ، أن المصلحة المرسلة هي التي لم يكن لها من الكتاب أو السنة شاهد يؤيدها ولا دليل يعارضها ، ولذا سميت بالمرسلة ـ فكيف يدخل فيها كل هذه الصور من الاحكام التي يراها معارضة للسنة ؟ لا جرم أنها (إذا كانت معارضة لها كما يقول) ليست من المصالح المرسلة بل من التي نص الشارع على الغائها•

وقد أجمع عامة علماء المذاهب الاربعة في أصولهم ، على عدم اعتبار المصلحة التي دل الشرع على بطلانها ، ولا داعي الى ان نطيل البحث فنسرد كلامهم المتفق على هذا في باب القياس وغيره • أفيكونون قد عارضوا

---

١ ـ اصول التشريع الاسلامي : ص ١٥٥ و ١٥٦ •

نفسهم إذاً فيما اجمعوا عليه من بطلان كل ما عارضه كتاب أو سنة ؟ •

وبكلمة موجزة أقول : ان شيئا من الأمثلة التي ساقها ليس فيها ما يعارض السنة • والأئمة الذين ذهبوا فيها الى ما ذكر ، لم يذهبوا اليه من حيث انهم عارضوا سنة بمصلحة فقدموا الثاني على الأول ، بل من حيث انهم اما رأوا للسنة مخصصا من كتاب أو سنة أو قياس صحيح ، أو ثبت لديهم أن ما عارضته المصلحة هو مما تصرف فيه الرسول صلى الله عليه وسلم بمقتضى الامامة وسياسة الحكم كما ذكرنا ، أو لم يثبت عندهم روايته ، وهي كلها مثارات للاجتهاد الصحيح في حدود كتاب الله وسنة رسوله • هذا ما يقال في الجواب على هذه الأمثلة وشبهها اجمالا •

أما التفصيل فاليك بيانه :

١ ـ القول بترك التغريب في حد الزنا مما ذهب اليه الحنفية ، وحجتهم في هذا ما يقوله السرخسي رحمه الله :

« وحجتنا فيه قوله تعالى : فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ، فقد جعل الجلد جميع حد الزنا ، فلو أوجبنا معه التغريب كان الجلد بعض الحد ؛ فيكون زيادة على النص ، وذلك يعدل النسخ ؛ وروى أن محدجا سقيما وجد على بطن أمة يفجر بها ، فأتي به رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اضربوه مائة فقالوا ان بدنه لا يحتمل الضرب ، فقال صلى الله عليه وسلم خذوا عثكالا عليه مائة شمراخ فاضربوه بها ، ولم يأمره بالتغريب ، ولو كان ذلك حدا لتكلف له كما تكلف للحد [١] » •

فقد دلهم اجتهادهم القائم على أصولهم الثابتة عندهم ـ ومنها أن الزيادة على النص نسخ ـ على أن التغريب لا يمكن أن يكون إلا من نوع التعزير ، اذ لو كان حداً لاقتضى ذلك نسخ المتواتر بالآحاد ، وهو غير جائز في مذهبهم ،

---

١ ـ المبسوط : ج ٩ ص ٤٤ •

واذا كان التغريب تعزيرا فأمره عائد إلى رأي الامام ، ولانه من السياسة الشرعية التي تصرف فيها الرسول بمقتضى الامامة • يقول الجصَّاص : « وليس نفيه بحد ، وانما هو موكول الى رأي الامام ، ان رآى نفيه فعل ، كما يجوز حبسه حتى يحدث توبة [١] » •

٢ ـ قتل الزنديق المتستر وان أظهر التوبة ، مذهب ذهب اليه المالكية وروي عن أبي يوسف وأبي حنيفة رضي الله عنهما ، على اختلاف ـ لا مجال لذكره ـ في شرط ذلك ، وأصح ما ثبت في ذلك عند الامام مالك ما نقله عبد الواحد السفاقسي قال : قال مالك لا تقبل توبة الزنديق الا اذا كان لم يطلع عليه وجاء تائبا ، فانه تقبل توبته [٢] • وهو ما حكاه أيضا الملا علي القاري في شرح مشكاة المصابيح ، فقد قال : (وذهب مالك الى أنه لا تقبل توبة الزنديق ، وهو من يظهر الاسلام ويخفي الكفر ويعلم ذلك ، بأن يقر أو يطلع منه على كفر كان يخفيه [٣]) •

وحجة القائلين بهذا قول الله تعالى : « اذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام لست مؤمنا [٤] » فقد أمر عز وجل بتبين حاله والتثبت منه • ولذا نهى عن نفي سمة الايمان عنه ، وليس في النهي عن نفي سمة الايمان عنه اثبات أو حكم به ، ولكن يطلب منا ـ بمقتضى ظاهر الآية ـ أن نتحرى ونتثبت حتى نعلم حاله •

غير أن حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم (أمرت أن أقاتل الناس

---

١ ـ أحكام القرآن للجصاص : ج ٣ ص ٣١٤ •
٢ ـ العيني علي البخاري : ج ١ ص ٢١٢ ط استانبول •
٣ ـ مرقاة المفاتيح ، شرح مشكاة شكاة المصابيح لملا علي القاري : ٧١ ط ميمنية •
٤ ـ النساء : ٩٤ •

حتى يقولوا لا اله الا الله ، فاذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم الا بحقها) أوضح أن التثبت المطلوب في الآية هو بما لا يتجاوز الأدلة الظاهرة. فأخرج ذلك المنافقين الذين يبطنون الكفر ويظهرون الايمان ، ولا يؤخذ عليهم من الادلة الظاهرة ما يكفرهم ، ولذلك لم يكن عليه الصلاة والسلام يتعرض لشأنهم .

الا أن الزنديق الذي عناه مالك ومن معه ، ليس كهؤلاء المنافقين ، وانما هو كما قلنا : من أخفى الكفر ، ولكن ذلك علم منه ، بأن أقر أو اطلع منه على الكفر الذي يخفيه ، كبعض كتبه ، أو شهود شهدوا عليه بذلك ، أو كما لو تواتر عنه دعوة الناس الى الضلال أو الالحاد . فمثل هذا يجب - بمقتضى صريح الآية - تبين حقيقة حاله في دعوى انكاره للكفر ، إذ إن هذه الأدلة ليست من الخفيات التي نهى رسول الله عن اقتحام قلوب الناس اليها ، وانما هي من الظواهر التي تناط بها أحكام الشريعة الاسلامية، فاذا ثبتت في حقه هذه الأدلة ، فان ظهوره بمظهر المنكر أو التائب انما هو جزء من حقيقة الزندقة ، فهي لا تكاد تزيده الا ريبة ، ولا تؤثر في الأدلة الا تثبيتا . اذ الزنديق يرى التقية عين الزندقة كما يقول الامام الغزالي[1]. على أن حديث امرت ان أقاتل الناس ... الخ انما هو في حق المشركين عبدة الأوثان كما قال الجصاص وغيره ، ولذا ذهب كثير من العلماء إلى أن اسلام النصراني أو اليهودي لا يتم بمجرد النطق بالشهادة ، اذ هو قد يلتقي مع عقيدتهم ، بل لا بد من التصريح بتبرئه من كل دين غير دين الاسلام .

فهذا انما هو اجتهاد ينزع به صاحبه ايما نزوع الى درك حقائق

---

١ - المستصفى : ج ١ ص ١٤١ ويأتي تفصيل أوسع لهذه المسألة في باب المصالح المرسلة ان شاء الله .

النصوص والاحاطة بمراميها ، فضلا عن أن يقصد معارضة نص بمحض مصلحة ! •

٣ ـ جواز التسعير عند الحاجة إليه روي عن مالك ، وذكر الصنعاني أن كثيرا من الأئمة المتأخرين أيضا ذهبوا اليه • والحديث الذي يوهم أنه معارض له ، هو ما رواه أنس رضي الله عنه ، قال : غلا السعر في المدينة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال الناس يارسول الله غلا السعر فسعر لنا • فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ان الله هو المسعر القابض الباسط الرازق ، اني لأرجو أن القى الله وليس أحد فيكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال [1] •

غير أنه ـ بقليل من التدقيق والبحث ـ يعلم أنه ليس معارضا للقول بجواز التسعير عند الحاجة ، بل هو مما قد ينقدح لدى المجتهد من النظر في الحديث نفسه وأحاديث أخرى • ومثارات هذه الدلالة ثلاثة أشياء :

الأول ـ احتمال أن يكون هذا من تصرفاته صلى الله عليه وسلم بمقتضى الامامة وأنه عليه الصلاة والسلام راعى المصلحة التي كانت تدعو اليها تلك الظروف •

الثاني ـ قوله صلى الله عليه وسلم « اني لأرجو أن القى الله وليس أحد فيكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال » دليل صريح على أن علة ما قرره في أمر التسعير هو مراعاة أن لا يُظلم أحد من الناس سواء كان بائعا أو مشتريا ، وهو يكون بالمحافظة على ميزان العدالة بينهم • وذلك ، كما يكون بحماية البائع من الزام المشتري اياه بسعر دون الذي يريد ، كذلك يكون بحماية المشتري من الزام البائع اياه بالغبن الفاحش واستغلال ضرورته لايقاع الظلم به • ولا ريب أنه صلى الله عليه وسلم لو رأى من

---

١ ـ رواه الخمسة الا النسائي •

الباعة ميلا الى هذا الظلم لأخذ على أيديهم وألزمهم بحد لا يتجاوزونه ، وذلك بمقتضى قوله « اني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد فيكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال » ، وبمقتضى حديث « لا ضرر ولا ضرار » .

الثالث ـ نهيه صلى الله عليه وسلم عن الاحتكار ، فقد روى معمر بن عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « لا يحتكر الا خاطىء[1] » وانما علة النهي عنه ، ظلم الناس بمنعهم عن الوصول الى ما يحتاجونه من أقوات وشبهها . وهي علة قطعية في هذا الباب . فيقاس على الاحتكار بجامع هذه العلة رفع الاسعار دون موجب الى حيث لا تصل اليه طاقة الناس ؛ بل يشبه أن يكون هذا صورة من صور الاحتكار نفسه ، إذ هو لا يعدو أن يكون حبسا لأقوات الناس عنهم ، وان لم يكن كذلك فهو على كل حال ليس أدنى من القياس الجلي . ومن المتفق عليه لدى القائلين بالقياس ، أن مثل هذا القياس يخصص خبر الواحد . فحديث التسعير اذاً مخصص بالقياس على النهي عن الاحتكار ، وهذا لا علاقة له بالمصلحة المجردة أو المرسلة اطلاقا .

فهذه ثلاث مثارات في السنة نفسها توحي للمجتهد بجواز التسعير عند حاجة الناس اليه ، وان واحداً منها يكفي دليلا في ذلك فكيف والثلاث مجتمعات معا ؟ .

٤ ـ القول بجواز تلقي الركبان إذا كثرت السلعة التي يحملونها معهم ، في السوق ، بحيث تضيع معها فائدة تلقي التجار لهم خارجه ، ليس فيه ما يعارض الحديث الوارد في النهي عنه . بيان ذلك أن كلمة « تلقّي الركبان » لغة ، انما هي استقبالهم مطلقا : على أيّ حال من الأحوال وفي أي مكان من الامكنة ، سواء كان ذلك لغرض التجارة أو غيرها ، وسواء

---

١ ـ رواه مسلم .

كان ذلك في سوق داخل المدينة أو في صحراء خارجها • فهذا هو المدلول اللغوي لكلمة « تلقي الركبان » الواردة بهذا الاطلاق في الحديث •

غير ان هذا ليس هو المقصود قطعا بنهيه صلى الله عليه وسلم ، وانما الكلمة منصرفة إلى معنى اصطلاحي خاص ، دل عليه العرف السائد بين الناس عند اطلاقها في صدد التجارة والبيع ، شأنها في ذلك كشأن بيع الحصاة ، والملامسة ، وما أشبه ذلك •

والمعنى المتعارف عليه لكلمة « تلقي الركبان » هو أن يستقبل آحاد التجار الباعة الوافدين ، على مشارف المدينة ، قبل دخولهم أسواقها واطلاعهم على الأسعار ، ليتمكنوا من شراء ما معهم بأقل من نسبة سعر السوق • وعلة النهي عن هذا الشكل من الشراء هو ما ينطوي عليه من تغرير بالبائع، بدليل أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أثبت له حق الخيار عند اطلاعه على حال السوق ، وذلك في حديث ابي هريرة أنه قال : لا تتلقوا الجلب فمن تلقى منه شيئا فاشتراه فصاحبه بالخيار اذا أتى السوق [١] •

فلا يدخل اذاً في المنهي عنه ، تلقي الركبان الذين يعلمون حال السوق ولا تخفى عليهم أسعار السلع ، ولا يدخل فيه تلقي الركبان الذين يفضلون بيع بضائعهم في ضواحي المدينة غير عابئين بأسواقها ، ولا يدخل فيه أيضا ـ عند المالكية [٢] ـ ما لو تلقاهم المشتري على مسافة بعيدة من المدينة ، ومثل ذلك أن يقال : يشترط أيضا أن لا يكون البضاعة التي معهم تغمر السوق بحيث لا يطمع التجار في المسابقة اليها ، وان كان ذلك مما يخضع للبحث والاجتهاد •

بل ولقد شرط الجويني ـ من أئمة الشافعية ـ للتحريم أن يكذب

---

١ ـ رواه الشيخان •
٢ ـ بداية المجتهد لابن رشد : ج ٢ ص ١٦٥ •

المتلقي في سعر البلد ويشتري منهم بأقل من ثمن المثل ، وشرط المتولي من الشافعية أيضا أن يخبرهم بكثرة المؤونة عليهم في الدخول [١] .

ولا ريب أن هذا كله ليس معارضة لحديث النهي عن تلقي الركبان، بل متفرع عن دلالة الحديث نفسه ، اذ المراد بالحديث ليس هو المعنى اللغوي العام ، بل المعنى الاصطلاحي المتعارف عليه ، في ذلك العصر ، للعلة التي ذكرناها،وهي علة مجمع عليها .وهذه الصور التيذكرناها خارجةعنه.

٥ ـ تفضيل الرجل بعض أولاده في العطية على بعض ، جائز عند جمهور الفقهاء على اختلافهم ، مطلقا ، وليس كما ظن الاستاذ حسب الله ، عند الحاجة الى ذلك فقط . ولكنه مكروه اذا لم يكن ثمة حاجة . اللهم الا أهل الظاهر ، فقد ذهبوا الى أن ذلك لا يجوز ، حيث استدلوا بظاهر حديث النعمان بن بشير أنه قال ، ان أباه بشيراً أتى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني نحلت ابني هذا غلاما كان لي ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أكلَّ وُلْدِكَ نحلتهم مثل هذا ؟ قال لا . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فارتجعه [٢] .

والتحقيق الذي يتفق مع دلالة السنة ، ما ذهب اليه الجمهور ، من جواز التفضيل ، فضلا عن أنه لا يمكن أن يعارضها .

وعمدة الجمهور أن الاجماع منعقد على أن للرجل أن يهب في صحته جميع ماله للأجانب دون أولاده ، فاذا جاز ذلك للأجنبي فهو للولد أحرى . فهذا قياس جلي ينبغي أن يصرف النهي به في حديث النعمان الى الكراهة ، عملا بالدليلين ، وفي بعض روايات الحديث ما يوضح ذلك ، وهو قوله صلى الله عليه وسلم : (ألست تريد أن يكونوا لك في البر

---

١ ـ الشوكاني على منتقى الأخبار : ج ٥ ص ١٤٢ .
٢ ـ متفق عليه .

والملطف سواء ؟ قال نعم • قال فأشهد على هذا غيري) • كما احتجوا بحديث ابي بكر رضي الله عنه أنه كان نحل عائشة جذاذ عشرين وسقاً من مال الغابة ، فلما حضرته الوفاة ، قال والله يا بُنيَّة ما من الناس أحد أحب الي غنىً بعدي منك ولا أعز علي فقرا بعدي منك ، واني كنت نحلتك جذاذ عشرين وسقاً ، فلو كنتِ جذذتيه واحتَزْتيه كان لك ، وانما اليوم هو مال وارث [١] •

فأين هذا من معارضة السنة الثابتة بالمصلحة ؟ ••

٦ ـ جواز قطع الشوك المؤذي للناس بالحرم ، هو من قبيل تخصيص الحديث بالقياس الصحيح • وهو من المخصصات المتفق عليها لدى جميع القائلين بالقياس كما سيأتي ، وليس من قبيل تخصيص الحديث بالمصلحة الذي لم يقل بجوازه أحد •

وبيانه أن الحديث الصحيح نص على جواز قتل الفواسق الخمسة المؤذية في الحرم ، بل أمر الرسول بذلك ، مستثنيا اياها من الصيد المحرم [٢] • فقاس الفقهاء عليها الشوك المعترض في طريق الناس بجامع الأذى في كل ، فكان هذا القياس مخصصا لحديث : لا ينفر صيدها ولا يختلي شوكها ••• الخ ، على أن في الفقهاء من عمل بعموم هذا الحديث ، وقدمه على القياس ، وانما العجب في هذا ممن يخلط بين القياس الواضح البيِّن أركانه ، والمصالح المرسلة المعروفة في حقيقتها وشروطها •

٧ ـ القول بجواز اعطاء الصدقة الى بني هاشم ، عند عدم وصول خمس الخمس اليهم ـ قول رواه أبو عصمة عن أبي حنيفة رحمه الله

---

١ ـ بداية المجتهد لابن رشد : ج ٢ ص ٣٢٣ •

٢ ـ نص الحديث من رواية عائشة رضي الله عنها : « خمس من الدواب كلهن فواسق ، يقتلن في الحل والحرم : الغراب والحِدَاة والعقرب والفأرة والكلب العقور » • متفق عليه •

تعالى • وليس مبنى هذا القول عنده ـ اذا صح ـ تقديم المصلحة على النص، بل العمل بمقتضى النص نفسه •

ففي الكتاب [١] رواية عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : يابني هاشم ان الله كره لكم غسالة أيدي الناس وأوساخهم ، وعوضكم منها بخمس الخمس [٢] • فوصول خمس الخمس اليهم هو علة منعهم من أخذ الزكاة بصريح هذا الحديث ، واذا بطلت العلة انتفى الحكم ، وإذا ذهب المانع عاد الممنوع ، كما هو معروف في قواعد الفقه والأصول •

. على أن كتب الحنفية لم توثّق هذه الرواية عن أبي حنيفة • ولم تعتمد على هذا الحديث • فقد جاء في حاشية قاضي زاده على فتح القدير ، بعد ذكر هذه الرواية ودليلها عن ابي حنيفة قوله : لكنّ هذا اللفظ أي لفظ هذا الحديث غريب • والمعروف ما في مسلم : (•• ان الصدقات لا تنبغي لآل محمد • انما هي أوساخ الناس [٣]) •

وذكر ابن نجيم في كتابه البحر على الكنز ما نصه : (•• وأطلق الحكم في بني هاشم ولم يقيّده بزمان ولا بشخص ، للاشارة الى ردّ رواية أبي عصمة عن الامام أنه يجوز الدفع الى بني هاشم في زمانه لأن عوضها ـ وهو خمس الخمس ـ لم يصل اليهم لاهمال الناس أمر الغنائم وايصالها الى مستحقها ، واذا لم يصل اليهم العوض ، عادوا الى المعوض [٤]) •

وأيّاً كان المفتى به ، فكلا القولين مخرّج على دلالة السنة نفسها ، ولم يلاحظ في أي منهما مخالفة النص لترجيح جانب المصلحة المجردة •

---

١ ـ يطلق على كتاب محمد بن الحسن •
٢ ـ رواه الطبراني •
٣ ـ قاضي زاده على فتح القدير ج ٢ ص ٢٤ ط بولاق •
٤ ـ البحر على الكنز ج ٢ ص ٢٦٦ •

ومثل هذا ، كل الأمثلة التي أتينا على ذكرها ؛ فقد يكون البعض منها قولاً ضعيفا وقد يكون البعض هو المعتمد ، ولكنها كلها مخرجة على دلالة السنة نفسها حسب ما أدى اليه اجتهاد الذين قالوا بها • ولو سمع أحدهم في تخريج القول الذي ذهب اليه ، أنه انما رآى ترجيح جانب المصلحة على النص ، لأنكر ذلك أيما انكار •

الرد على من ظن ان مالكا كان يخصص خبر الآحاد بالمصلحة :

ومن ذلك أيضا ـ أي مما اعتمد عليه بعض الكاتبين في جواز تخصيص السنة بالمصلحة ـ ما يراه بعضهم من أن مالكا رحمه الله تعالى كان لا يبالي أن يخصص أخبار الآحاد بالمصلحة المرسلة •

فقد جاء في كتاب المدخل الى علم أصول الفقه ، للدكتور معروف الدواليبي ما نصه : (والطائفة الثالثة تأخذ بالمصلحة المرسلة ولو لم يكن لها في الشريعة أصل يشهد لها بالاعتبار ، غير أنهم يقفون بها موقف المعارضة للنصوص ، ويخصصون بها النصوص التي لا تكون قطعية ، سواء في دلالتها لتخصيص العام في القرآن أحيانا بالمصلحة المرسلة ، أو في ثبوتها لتخصيص أخبار الآحاد بالمصلحة المرسلة •• وقد أخذ بذلك المالكية [١]) •

والواقع أنه لا يوجد في فقه الامام مالك ما يسمى بتخصيص المصلحة المرسلة أو المجردة للسنة أو الكتاب ، بل ولا يتصور ـ كما قلنا ـ أن تأتي المصلحة المرسلة مخالفة لكتاب أو سنة إذ إن ذلك اخلال بارسالها • ولكن الأمر قد يشتبه على من لم يقف على أصوله في الاجتهاد عند تعارض النصوص مع بعضها أو تعارض النصوص مع القياس •

وأصوله في ذلك قائمة على ثلاثة مبادىء :

المبدأ الأول : تقديم ظاهر القرآن على مقتضى خبر الآحاد ، الا اذا

---

١ ـ المدخل الى عالم أصول الفقه : ص ٢١٥ طبعة ثانية •

عاضد خبر الآحاد دليل آخر . مثاله تقديمه ظاهر قوله تعالى « قل لا أجد فيما أوحي الي محرّماً على طاعم يطعمُه الا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فانهُ رجس ، أو فسقا أُهِلَّ لغير الله به [١] » على حديث « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكل كلّ ذي ناب من السباع وكل مخلب من الطير [٢] » . ولذا يقول ابن رشد المالكي في كتابه بداية المجتهد (.. وأما سباع الطير فالجمهور على أنها حلال لمكان الآية المتكررة ، وحرمها قوم لما جاء في حديث ابن عباس أنه قال : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير . الا أن هذا الحديث لم يخرجه الشيخان وانما ذكره أبو داود[٣]).

المبدأ الثاني : ترك خبر الآحاد، وكل ظني مثله ، اذا عارض أصلا شرعيا مقطوعا به ، على معنى أنه يرى في هذه المعارضة ما يدل على ضعف الحديث وعدم ثبوته عن الرسول صلى الله عليه وسلم . والأصل المقطوع به ما كان عائدا الى نص واضح من القرآن أو سنة متواترة ثابتة . ومستنده في هذا رد عائشة رضي الله عنها حديث « ان الميت ليعذب ببكاء أهله عليه » لمعارضته الأصل الثابت بقوله تعالى « الاّ تزر وازرة وزر أُخرى وأن ليس للانسان الا ما سعى [٤] » . مثال ذلك تركه لحديث الأمر بغسل الأناء سبعا من ولوغ الكلب فيه . عملا بالأصل الثابت بالقرآن وهو مشروعية أكل صيده . ولذا كان يقول عن الحديث : « جاء الحديث ولا أدري ما حقيقته » ويقول مشيرا الى تضعيفه لـه : « يؤكـل صيـده فكيف يكره لعابـه [٥] ؟ ! » .

---

١ ـ الانعام : ١٤٥ .
٢ ـ رواه أبو داود .
٣ ـ بداية المجتهد : ج ٢ ص ٤٥٥ .
٤ ـ النجم : ٣٨ و ٣٩ .
٥ ـ الموافقات للشاطبي ج ٣ ص ٢١ .

المبدأ الثالث : تقديمه عمل أهل المدينة على خبر الآحاد . وانما عمل أهل المدينة عنده في قوة الحديث الذي يقارب المتواتر ، لأنهم لم يصدروا في اعمالهم الا عن استرشاد بالرسول صلى الله عليه وسلم . ومثاله تركه حديث ابن عمر وغيره : « المتبايعان كل واحد منهما بالخيار مالم يتفرقا[١] » لما ثبت عنده من أن عمل أهل المدينة على خلافه . قال النووي : (.. وأما مالك فقال : العمل عندنا بالمدينة خلاف ذلك ، فان فقهاء المدينة لا يثبتون خيار المجلس ، ومذهبه أن الحديث اذا خالف عمل أهل المدينة تركه [٢]).

فهذه هي الأصول التي بنى عليها الامام مالك فهمه للنصوص واعتباره لها . وهذا أمر لا علاقة له البتة بالمصلحة المرسلة وتخصص السنة بها . وانما يعمل الامام مالك بالمصلحة اذا لم يعارضها نص من كتاب أو سنة ولا أصل من الأصول الشرعية الثابتة ، كما سنذكر ذلك مفصلاً في باب « المصالح المرسلة » إن شاء الله .

ومن الغريب أن يدعي بعض الكاتبين أن ثمة طائفة من فتاوى مالك ، خصص فيها النص بالمصلحة ، مستندا في ذلك الى فتواه بعدم وجوب الارضاع على الزوجة اذا كانت شريفة تتضرر به ، مع أن الآية صريحة - على حد فهم هذا البعض - في وجوب الارضاع على الوالدات ، وهي قوله تعالى : « والوالدات يرضعن أولادهن » ومستندا الى فتواه بسجن المتهم بالسرقة وضربه تعذيبا له حتى يقر ، مع أن حديث « واليمين على من أنكر » يخالف ذلك .

فمن قال ان آية الرضاع صريحة في إيجاب الارضاع على الأم ؟ ..

إن جماهير العلماء من المالكية والشافعية والحنفية ، على أن الآية انما

---

١ - رواه الشيخان .
٢ - المجموع : ج ٩ ص ١٨٦ .

تعني أن الرضاع من حق الأم ، فليس للزوج أن يمنعها من هذا الحق إذا ارادت ممارسته ، مستدلِّين بقوله « فان تعاسرتم فسترضع له أخرى » وقوله « فأن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن » وقالوا ولو كان المراد ايجاب الرضاع عليها لقال : وعلى الوالدات رضاع أولادهن ، كما قال « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن » .

بل وان مالكا رضي الله عنه ، ليبدو أشدَّ تمسكا بظاهر الآية من غيره كالشافعية والحنفية . فهو يرى أن الآية اذ تحتمل أن يراد بها أن الرضاع حق للأم ، وأن يراد بها أنه حق عليها ينبغي أن يحكِّم في تبيينها العرفُ ، وهو يرى أن العرف العام كان جارياً في عصره ﷺ على أن تلزم الأم برضاع طفلها ، والمضطرد عرفا كالمشروط فيجب عليها الإرضاع ، الا إذا كانت شريفة مرفهة ، فالعرف في مثلها أن لا ترضع ، فلا تلزم به[1] . فيا سبحان الله ! ! .. هل زاد مالك في اجتهاده هذا الا تمسكا بالنص واتباعا لمقتضياته ؟ .

وأما الفتوى بسجن المتهم بالسرقة وضربه ليعترف فاسناد ذلك إلى مالك غير صحيح ، وانما هو رأي خاص لسحنون ، وسنذكر تحقيق ذلك مفصلًا في باب المصالح المرسلة إن شاء الله . على أن هذا القول ليس مصادماً لنص في السنة ، بل هو ـ في اجتهاده ـ اتباع لها . فقد ورد عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ حينما صالح أهل خيبر على أن يجلوا منها ولهم ما حملت ركابهم ولرسول الله ﷺ الصفراء والبيضاء ، وأن لا يكتموا شيئا ولا يغيبوا شيئا كان لحُيَّي بن اخطب حلي ومال ومَسْكٌ ، فغيبوه عن المسلمين . فقال رسول الله لعم حُيَيّ بن أخطب : ما فعل مَسْكُ حُيَي الذي جاء به من النضير ؟ فقال أذهبته النفقات والحروب . قال : العهد قريب

---

١ ـ راجع تفسير القرطبي واحكام القرآن للجصاص .

والمال أكثر من ذلك ، فدفعه رسول الله إلى بعض الصحابة فمسه بعذاب فأشار إلى خربة هناك وقال : قد رأيت صبيا يطوف هنا ، فذهبوا إلى حيث قال ، فوجدوا المسك في الحزبة[1] .

ففي مثل هذا الحديث ما يمكن أن يعتمد عليه المجتهد لترجيح أنه من قبيل التصرف بحكم الامامة وأن على الامام من بعد الرسول صلى الله عليه وسلم أن يتأسى به في تحري المصلحة واتباع الحق ، على أننا لا نقول ان هذا القول هو الراجح ولكن ما نريد إيضاحه هو أن مبنى هذا الاجتهاد ليس تخصيص النص بالمصلحة كما توهم البعض بل هو اجتهاد في فهم النص نفسه •

على أن هذا لا ينافي أن المالكية يأخذون بالمصالح المرسلة ويعتمدون عليها في كثير من الفروع إذا لم تكن معارضة لنص من الكتاب أو السنة •

ومكان تفصيل الحديث عنها ، عند ذكر مراتب المصلحة الشرعية ، حيث سنفرد ان شاء الله بحثا خاصا بالمصلحة المرسلة •

ثم ان الدكتور الدواليبي أحال في النص الذي نقلناه من كتابه ، الى كتاب أحمد بن حنبل للأستاذ أبي زهرة • والاستاذ أبو زهرة لم يتحدث هناك عن مالك وحكاية تخصيصه السنة بالمصلحة ، إلا عبارة وجيزة لا تدل بحال على ما فهمه الدكتور الدواليبي ، ولو رجع الى كتابه : مالك ، لوقف من كلام الاستاذ أبي زهرة على عكس ذلك في تفصيل واضح• حتى انه ليرد على من زعم أن مالكاً كان يرى تخصيص خبر الآحاد بالقياس مطلقا ، ناهيك عن المصلحة المجردة أو المرسلة ، ويقول في هذا الصدد : « وبعد هذا التتبع لأقوال أولئك العلماء الممتازين في التخريج

---

١ - راجع الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية لابن القيم ص : ٨ وما بعدها •

في الفقه المالكي لا نقر ما تشير الى ترجيحه عبارة القرافي ، وهو تقديم القياس على خبر الواحد على الاطلاق ، بل نرى أن القياس يقدم على خبر الواحد اذا اعتمد على قاعدة قطعية ولم يكن خبر الواحد معاضدا بقاعدة أخرى قطعية » وانما قدم القياس في هذه الحال لأن خبر الآحاد يكون معارضا للنصوص التي استنبطت منها هذه القاعدة ، والاحكام المتضافرة التي وردت من الشارع الحكيم ، والتي تكونت منها هذه القاعدة حتى صارت من الأصول للفقه الاسلامي [١] •

فاذا اتضح ما ذكرناه ، فقد ثبت بالدليل الذي لا يقبل الريب أن اجماع الصحابة والتابعين وأئمة الفقه ، قد تم على أن المصلحة لا يمكن لها أن تعارض كتابا ولا سنة ، فان وجد ما يظن أنه مصلحة ، وقد عارضت أصلا ثابتا من أحدهما ، فليس ذلك بمصلحة اطلاقا ولا تعتبر بحال • وجميع فروع الفقه والفتاوى التي صدرت عن أئمة المذاهب متفقة مع مقتضى هذا الاجماع •

* * *

المصلحة المدعومة بشاهد قيست علية :

النوع الثاني من المصلحة ، ما كان مدعما بشاهد من أصل في الكتاب أو السنة ، أي ما اعتمد على القياس الصحيح •

فمثل هذه المصلحة اذا خالفت مقتضى السنة ، يكون من قبيل القياس اذ يخالف النص • فينظر حينئذ في نوع التخالف بينهما ، فان كان تضاداً ومعارضة ، وكان النص المعارض قاطعا في دلالته وثبوته كصريح الكتاب والمتواتر من السنة ، بطل القياس وحرم الأخذ به إجماعا ، إذ لا صحة

---

١ ـ مالك للأستاذ أبو زهرة : ص ٣٠٤ ف ١٢٠ •

للقياس في شيء مع قيام الدليل القاطع على خلافه ، وذلك كمحاولة قياس الربا على البيع أو السلم • أما ان كان النص المعارض غير قطعي ، وذلك كخبر الآحاد ـ وهو ما يدور حديثنا حوله ـ فالنظر في مآل التعارض بينهما خاضع ، في جملته ، للاجتهاد • وهو اجتهاد في تنسيق نصوص الشريعة مع بعضها والوقوف على كيفية الفهم منها ، لا في ترجيح مصلحة على نص •

ومن المناسب أن نذكر خلاصة آراء الأصوليين في مثل هذا التعارض ، إذ من شأن بيان ذلك أن يكشف الغموض الذي قد يكتنف الفرق ـ لدى البعض ـ بين معارضة القياس للسنة الظنية ، ومعارضة المصلحة المجردة لها • حتى انهم ليجيزون الثاني حيث يجيزون الأول •

فنقول : ذهب اكثر الأصوليين ، وهم الشافعيـة والحنابلة وبعض الحنفية ، الى أن خبر الآحاد مقدم على القياس مطلقا ، سواء كانت العلة أو الأصل قطعيا أم لا • قال صاحب جمع الجوامع عند تعداده لشروط الفرع في باب القياس : (•• وان لا يقوم خبر الواحد على خلافه عند الأكثر ، فيقدم عندهم على القياس [١]) واليه مال صاحب مسلم الثبوت وشارحه من الحنفية • اذ قال : « ومن شروط الفرع أن لا ينص على حكمه ، والا لم يجز القياس ، لأن النص مقدم عليه عند المعارضة بالقياس [٢] »•

ودليلهم في هذا ما ذكره البناني على جمع الجوامع ، اذ قال : وتمسك الجمهور بأن خبر الواحد أصل بنفسه يجب اعتباره ، لأن الذي أوجب اعتبار الأصل المقيس عليه نص الشارع عليه ، وذلك موجـود في خبر الواحد ، فيجب اعتباره [٣] •

---

١ ـ جمع الجوامع وشرحه : ج ٢ ص ٢٢٦ •
٢ ـ مسلم الثبوت وشرحه : ج ٢ ص ٢٦٠ ط بولاق •
٣ ـ البناني على جمع الجوامع ج ٢ ص ١٣٢ ط الحلبي •

ومن أشهر الأمثلة على ذلك حديث « لا تُصَرّوا الابل ولا الغنم فمن ابتاعها بعد ، فانه بخير النظرين بعد ان يحلبها ، ان شاء أمسك ، وان شاء ردها وصاعا من تمر [١] » فرد التمر بدل اللبن مخالف للقياس الذي يقضي بضمان مثل التالف أو قيمته • غير أن الجمهور لم يبطلوا الواحد منهما بالآخر • فقدموا النص فيما ورد فيه وأعتبروه أصلا برأسه •

وذهب ابن الحاجب وكثير من الحنفية الى التفصيل • حيث صنفوا صور القياس المعارض بخبر الآحاد الى ثلاثة صور •

الصورة الأولى - أن يكون قياساً مبنياً على نص قطعي ، بأن يكون الحكم المنصوص عليه قد نص عليه في مصدر قطعي الثبوت ، وعرفت العلة فيه بنص راجح على خبر الآحاد ووجدت قطعا في الفرع ، ففي هذه الحال لا يقبل الخبر المعارض لرجحان القياس عليه حينئذ •

الصور الثانية - أن يكون مبنى القياس على أصل قطعي كالصورة الاولى ، ولكن وجود العلة في الفرع مظنون لا مقطوع • وفي هذه الحال يغلب الوقف لتساوي الخبر والقياس حينئذ ، وربما انقدح في رأي المجتهد رجحان أحدهما على الآخر فيعمل بمقتضى اجتهاده •

الصورة الثالثة - أن لا تعرف العلة في الأصل بنص راجح على خبر الآحاد ، بأن عرفت باستنباط أو نص مساو للخبر أو مرجوح عنه ، ففي هذه الحال يقدم الخبر على القياس ، لتكاثر الظنون في القياس ، من حيث ثبوت العلة في الأصل ، وانتقالها الى الفرع [١] •

ولعل المرويّ عن أبي حنيفة في هذا ، هو تقديم خبر الآحاد مطلقا

---

١ - رواه الشيخان واللفظ للبخاري •

٢ - انظر خلاصة مذهب الحنفية في جمع الجوامع وشرحه : ج ٢ ص ١٣٥ و ١٣٦ وفي ابن الحاجب : ج ٢ ص ٧٣ ط ميرية وانظر أيضا تفصيل هذه الاقسام في كشف الاسرار للبزدوي ج ٢ ص ٦٩٩ •

اذا كان الرواي له فقيها ، إذ إنّ كثيراً من فروعه الفقهية تدلّ على ذلك •
منها تقديمه لخبر القهقهة في الصلاة على القياس ، اذ مقتضى عدم نقض القهقهة للوضوء خارج الصلاة أن لا تنقضه في داخلها أيضا ، قياسا على خارج الصلاة ، وهو قياس واضح الحجة والاركان ، ومع ذلك فقد رجح عليه خبر الآحاد ، وهو أن أعمى تردى في بئر والنبي صلى الله عليه وسلم يصلي بأصحابه ، فضحك بعضهم ، فأمره أن يعيد الوضوء والصلاة •

وأما عند مالك رحمه الله تعالى فينظر : ان عاضد الخبر عمل أهل المدينة لم يبق للقياس مكان أمامه ، وان لم يعاضده ذلك نُظِر ، فان كان مدعوماً من أصل شرعي عام قدّم على القياس مطلقا ، وذلك كتقديمه لخبر الترخيص في العرايا على القياس المقتضي لتحريمها ، ولم يبال بأن القياس مستنِدٌ الى قاعدة منع الربا لأن الحديث مستند الى قاعدة المعروف ورفع الحرج •

أما اذا لم يستند الخبر الى ذلك ، وكان القياس الذي في مقابله صحيحا، رجح القياس عليه ، نظراً منه الى ان القياس مدعوم بأصل شرعي قطعي فهو مقدم على الخبر الظني • ولذلك ترك مقتضي حديث المصراة الذي مضي ذكره مرجحا عليه القياس بحجة أنه مدعوم بأصل « الخراج بالضمان » وبأن غرامة الشيء يكون بالمثل أو القيمة •

يقول الشاطبي في هذا نقلا عن ابن العربي : « ومشهور قول مالك والذي عليه المعول أن الحديث ان عضدته قاعدة أخرى قال به ، وان كان وحده تركه ، ثم ذكر مسألة مالك في ولوغ الكلب ، قال : لأن هذا الحديث عارض أصلين عظيمين : أحدهما قوله تعالى « فكلوا مما أمسكن عليكم » • الثاني أن علة الطهارة هي الحياة وهي قائمة في الكلب • وحديث العرايا إن صدمته قاعدةُ الربا عضّدته قاعدة المعروف [1] » •

---

١ ـ الموافقات : ج ٣ ص ٢٤ •

والخلاصة أن النظر في تعارض خبر الواحد مع القياس ، خاضع للاجتهاد ، ولا حرج أن يجتهد الباحث في استنباط الحق عند ذلك ، اذا توفرت لديه وسائل الاجتهاد وتحلى بدين قويم واخلاص متين لا يترك ان للاهواء سبيلا الى قلبه وفكره . ومن أبسط وسائل الاجتهاد وشروطه أن يعلم أن القياس الذي قد يعارضه الخبر ويكون للاجتهاد فيه مجال ، هو غير المصلحة المجردة اذ يعارض بها السنة ، فهذا لا منفذ للاجتهاد في تجويزه بحال .

هذا كله فيما اذا كان التخالف بينهما من قبيل التعارض الكلي ، اما اذا كان دون ذلك وأمكن الجمع بينهما ، بأن كان من قبيل مخالفة الخاص للعام ، فجمهور العلماء على أنه يجوز تخصيص الكتاب والسنة بالقياس مطلقا ، لأن في ذلك اعمالا لدليلين صحيحين ، واذا أمكن ذلك فلا يصار الى غيره .

وشرط أبو علي الجبائي لذلك أن لا يكون القياس خفيا ونقل بعضهم عنه المنع مطلقا ، وشرط عيسى ابن ابان وكثير من الحنفية لذلك أن يكون النص قد خص من قبل ، اذ دلالة العام عندهم على أفراده قطعية اذا لم يخصص . والقياس ظني فلا يمكنه التصرف فيما هو قطعي[١].

وقال ابن الحاجب : « المختار ، ان ثبتت العلة بنص أو اجماع ، أو كان الأصل مخصصا [٢] ، خص به ، والا ، فالمعتبر القرآئن في الوقائع ، فان ظهر ترجيح خاص فالقياس والا فعموم الخبر [٣] » .

---

١ ـ راجع تفصيل المذاهب في هذا ، في جمع الجوامع لابن السبكي ، والمستصفى للغزالي والمختصر لابن الحاجب ، بباب التخصيص .
٢ ـ أي او كان الأصل المقيس عليه مخصصا لعموم أحد النصوص ، اذ ان ذلك يكسب الفرع المقيس عليه قوة تهيئة لمثل ذلك .
٣ ـ المختصر لابن الحاجب : ج ٢ ص ١٥٣ .

وهذا الذي رجحه ابن الحاجب ، هو أقرب ما يتفق مع دقة الترجيح والاجتهاد فيه ، فليس كل قياس أرجحَ من عموم أي خبر في السنة ، وليس عموم كل نص فيها مقدما على أي قياس • اذ لكل منهما ملابسات قد تكتنفه فتضعفه ، أو تقويه • فأخْذُ هذه الملابسات بعين الاعتبار ضرورة لابد منها عند محاولة تبيين أو تخصيص أحد الدليلين للآخر • بل ويمكننا تخريج مذهب الجمهور في الاطلاق بجواز تخصيص النص بالقياس على هذا المعنى ، أي أن جواز التخصيص بالقياس مطلقا ، انما هو من حيث المبدأ العام والنظر الى جنس القياس ، أما النظر في تفصيلات الأقيسة والنصوص المتخالفة وما يكتنفها من قرائن ، وأخذها بعين الاعتبار ـ فشيء لا ينافي اطلاق الجواز بالنظر للجنس • وتطبيقات الفروع الفقهية في هذه المسألة متفقة وهذا التخريج ، في غالب الأحيان •

فمن أمثلة ذلك تخصيص عموم قوله صلى الله عليه وسلم : « الا وأن دماءكم وأموالكم عليكم حرام [١] •• » وعموم قوله تعالى « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض منكم [٢] » بالقياس على جواز أكل الميتة والدم ولحم الخنزير للمضطر المنصوص عليه في قوله تعالى « فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم » اذ يقاس عليه جواز الأكل من مال الغير ولو بدون اذنه عند الضرورة ، فهذا قياس اتفق العلماء على تخصيصه لعموم النهي في الحديث والآية المذكورتين، وثمة قرائن ترجح هذا التخصيص لدى المجتهد ، منها النص ، على علة القياس في الأصل بطريق الايماء وهي الاضطرار ، ومنها أن حكم القياس مدعم بقاعدة « الضرورات تبيح المحظورات » وبحديث « لا يشبع الرجل

---

١ ـ من خطبته صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع •

٢ ـ النساء : ٢٩ •

دون جاره [1] » .

ومن أمثلة ذلك أن السنة قضت ببطلان الصلاة ، بالأكل فيها ، وثبت في السنة أيضا أن الصوم لا يبطله الأكل ناسيا ، لقوله صلى الله عليه وسلم « من أكل ناسيا وهو صائم فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه [2] » والعلة في ذلك واضحة معقولة وهي أن الناسي لم يوجد منه القصد الى ارتكاب المحرم . فأقتضى ذلك أن يقاس على الأكل غيره من المنهيات ، وأن يقاس على الصوم ما يشبهه كالصلاة . ولكن العلماء لاحظوا - الى جانب هذا الاقتضاء عموما - وقائع القرائن في هذه المسألة خصوصا . فرأوا أن مجال الصلاة للأكل نسيانا فيها أضيق من مجال نهار الصائم في العادة كما لاحظوا أن وقت الصوم معيار له ، فان بطل الصوم فيه لم ينب عنه الا القضاء ، على حين أن وقت الصلاة يتسع لتكرارها عدة مرات ، فذهبوا - بناء على ذلك - الى أن قليل الاكل نسيانا لايبطل الصلاة ، قياسا على الصوم ؛ أما كثيره فمبطل لها تمسكا باصل السنة في ذلك . فهذا المثال لم يخلص فيه اطلاق تخصيص القياس للسنة ، كما أنه لم يخلص فيه ترك القياس الى السنة ، وانما أخذ فيه بهذا وذاك اعمالا للقرائن المحيطة بالمسألة . وفي مقدمة من أخذ بهذا الأخذ ، الشافعية الذين هم في مقدمة القائلين بتخصيص القياس للعموم .

ومن أمثلة ذلك أيضا أن السنة جاءت في النهي عن قطع نبات الحرم

---

١ - رواه أحمد بن حنبل والطبراني . هذا والعجيب ان الاستاذ علي حسب الله اعتبر هذا المثال مما عارضت فيه المصلحة المجردة النص . مع أن جواز أكل المضطر من مال الغير حكم تدعمه ثلاثة أنواع من الأدلة : نص الحديث ، وقاعدة « الضرورات تبيح المحظورات » ، والقياس على أكل الميتة . !!

٢ - متفق عليه .

بما يعم أنواع الشوك ، وهي قوله صلى الله عليه وسلم : •• فلا ينفر صيدها ولا يختلى شوكها •• الحديث [1] • غير أن مقتضى القياس على قتل الفواسق الخمسة التي دعا الرسول الى قتلها ولو في الحرم ، أن يجوز قطع الشوك اذا كان مؤذيا للمارة ، بجامع علة الأذى في كل ، ومن مرجحات الأخذ بهذا القياس أن أصله وهو جواز قتل الفواسق الخمسة قد خص به عموم حرمة تنفير الصيد وقتله ، وبهذا أخذ كثير من العلماء كالشافعية ، كما مضى بيانه • ومع ذلك فقد رجح بعضهم كالمتولي والنووي عدم تخصيص القياس للنص هنا وابقاء النهي عن قطع شوك الحرم على عمومه [2] ، مع أنهم يقولون بأصل تخصيص القياس للنص اجمالا • وليس علة ذلك الا أنهم يعملون في كل مسألة تفكيرهم في البحث عن قرائن الأدلة والأحوال الى جانب اعتبارهم لأصل القواعد •

فالنظر في مثل هذا التخالف بين السنة والقياس ، خاضع أيضا للاجتهاد وهو اجتهاد ، كما قلنا ، في فهم النصوص والوقوف على جملة المراد منها ، وإن بدا أنه اجتهاد في تقديم قياس على نص •

* * *

فيؤخذ من مجموع هذا الذي ذكرناه أن على الباحث في أمر تخالف المصلحة مع النص أن ينتبه الى حقيقتين مهمتين :

الأولى ـ أن المصلحة التي تخالف النص تنقسم الى مصلحة مجردة لا شاهد لها في أصل معتبر وهي المرسلة ، والى مصلحة لها شاهد معتبر وهي ما استند الى دليل القياس •

---

١ ـ متفق عليه •

٢ ـ راجع النووي على مسلم ج ٣ ص ٢٨٢ ط كستلية •

الثانية ـ أن التخالف بينهما اما أن يكون تخالف معارضة بحيث لا يمكن الجمع بينهما ، وأما أن يكون تخالفا جزئيا بحيث يمكن الجمع بينهما بتخصيص ونحوه •

فأما المصلحة التي لا شاهد لها من أصل تقاس عليه ، فلا يجوز اعتبارها عند مخالفة النص لها سواء كانت مخالفة كلية أو جزئية أو غيره ، وسواء كان النص قطعيا أو غير قطعي • أجمع على هذا كافة الصحابة والتابعين وأئمة المذاهب ؛ ومثلها المصلحة القائمة على اساس القياس اذا عارضت نصا قطعيا كآية صريحة من القرآن أو سنة متواترة • فهو قياس فاسد لا يؤخذ به ، اجمع على ذلك أيضا عامة المسلمين •

وأما المصلحة التي لها شاهد من أصل معتبر تقاس عليه ، وكان بينها وبين النص تخالف يمكن ازالته عن طريق التخصيص ، أو كان بينها وبين النص تعارض ولكنه نص غير قطعي كخبر الآحاد ـ فالامر في هذا خاضع لاجتهاد العالم المتثبت ، لانه في حقيقته اجتهاد في توفيق النصوص مع بعضها ، لا في ترجيح مصلحة مجردة على نص •

وكل ما استند اليه بعض الكاتبين ـ لتجويز تقديم المصلحة المجردة على النص في بعض الحالات ـ من اجتهادات وفتاوى الأئمة ، فانما هو من هذا النوع وليس فيه أي شاهد على ما يريدون ، كما مضى تفصيله •

الطوفي وخروجه على الاجماع

فهذا الاجماع الذي بدأ منذ عصر الصحابة ، لم يزل ساري المفعول لدى مختلف طبقات الأئمة والعلماء على اختلاف آرائهم واجتهاداتهم ، الى أوائل النصف الثاني من القرن السابع الهجري . حيث ظهر في هذه الفترة رجل من علماء الحنابلة اسمه « سليمان بن عبد القوي الطوفي » ، وما لبث أن نادى في بعض مؤلفاته بضرورة تقديم المصلحة مطلقا على النص والاجماع عند معارضتها لهما [1] .

---

١ ـ الطوفي ، نسبة الى طوفى وهي قرية من سواد بغداد . ولد بها عام ٦٥٦ على ما ذكره ابن حجر في كتابه : الدرر الكامنة . ولعل من المناسب أن نذكر هنا خلاصته عن عقيدة هذا الرجل ومذهبه ، فلعل ذلك يلقي ضوءا على أسباب شذوذ ما ذهب اليه في أمر المصلحة وتقديمها على النص ، فنقول :

أما أصل مذهبه فحنبلي ، ولكنه لم يكن ملتزما لعامة أصوله والافروعه، ومن أبرز أمثلة ذلك رأيه هذا في المصلحة ، وربما علل ذلك بعض المعاصرين بالجرأة وحرية الرأي والفكر ـ وهما أشد ما يجب أن يتجمل به كثير من الباحثين اليوم ولكن العلماء الذين ترجموا له ، لم يعللوا حاله هذه بالجرأة وحرية الفكر ، وانما يدل كلام كثير منهم على أنه كان قاصر الفهم عن هضم وتحليل جميع ما يحفظه ويطلع عليه . فقد نقل ابن حجر عن الكمال جعفر أنه قال عن الطوفي : كانت قوته في الحفظ أكثر منها في الفهم (الدرر الكامنة لابن حجر : ٢/١٥٤) .

وهو في أصل عقيدته التي نشأ عليها معدود من أهل السنة والجماعة. ولكنه لم يلتزم كافة مبادئها . بل انحرف الى التشيع ، وغالى في ذلك حتى انحرف الى الرفض . قال ابن رجب في طبقاته (.. وكان شيعيا منحرفا =

. . . .

= عن السنة) (ذيل طبقات الحنابلة ج ٢ ص ٣٦٦ و ٣٧٧) وقال ابن العماد نقلا عن أحمد بن مكتوم (اشتهر عنه الرفض ، والوقوع في أبي بكر رضي الله عنه وابنته عائشة رضي الله عنها ، وفي غيرهم من جملة الصحابة رضي الله عنهم ، وظهر له في هذا المعنى اشعار بخطه نقلها عنه بعض من كان يصحبه ويظهر موافقة له · منها قوله في قصيدة :

كم بين من شك في خلافته وبين من قيل إنه الله

فرفع أمر ذلك الى قاضي الحنابلة سعد الدين الحارثي وقامت عليه بذلك البينه ·· الخ) (شذرات الذهب لابن العماد : ٦/٢٣٩) ·

ولم يجمع الذين ترجموا لحياته على شيء ، كاجماعهم على اشتهار الرفض عنه وانه عوقب على ذلك في مصر على يد القاضي الحارثي ، وأنه عثر على ما يدينه بأشنع مظاهر الرفض فيما كتبه بخط يده ، كما أنهم قالوا انه توجه (بعد أن أطلق سراحه في مصر) الى قوص حيث نزل هناك عند بعض النصارى !! ··· (راجع المصادر السابقة) ·

وعجيب أن يذكر الدكتور مصطفى زيد في كتابه « المصلحة في الشريعة الاسلامية ونجم الدين الطوفي » أن واحداً فقط من الذين ترجموا له ، قطع بأن الطوفي كان شيعيا ، وهو ابن رجب ! ··· مع أنَّ ما ذكره عنه ابن العماد في شذرات الذهب لا يقل عما ذكره ابن رجب · وهذا هو نص كلام ابن العماد ، (·· وكان مع ذلك كله شيعيا منحرفا في الاعتقاد عن السنة ، حتى انه قال في نفسه : اشعري حنبلي رافضي ، هذه احدى العبر ·· ووجد له في الرفض قصائد ، ويلوح بها في كثير من تصانيفه ، حتى انه صنف كتابا سماه العذاب الواصب على أرواح النواصب) ثم أكد كلامه هذا بما نقله عن تاج الدين أحمد بن مكتوم ، وهو ما ذكرناه آنفا (شذرات الذهب : ٦/٣٩) ·

هذا مع أن الدكتور زيد اطلع على كتاب شذرات الذهب ووقف على كلامه هذا عن الطوفي كما يتضح ذلك في ثبت مراجعه بآخر الكتاب · ولكنه تجاهله ، واكتفى بأن قال عنه ما يوهم عكس ذلك ، فقد قال : (وابن رجب يذكر في صدر ترجمته له أنه كان فاضلا صالحا فقيها اصوليا متفننا ، وكذلك يصفه ابن العماد اذ يترجم له ···) (المصلحة في الشريعة الاسلامية ونجم الدين الطوفي ص ٧٢) ·

=

. . . .

= ولقد حاول الدكتور زيد ابعاد سمة التشيع والرفض عنه بدليلين اثنـين :

أحدهما أن الشيعة أنفسهم لم يعتبروه منهم في تراجمهم للشيعة ٠ وهذا ليس بدليل اطلاقا ؛ فالطوفي لم يكن وهو سني ملتزما لمبادىء اهل السنة والجماعة ، ولم يكن وهو شيعي ملتزما للقصد والاعتدال الذين يراهما عامة الشيعة قصداً واعتدالا ، ولذا فانهم يعتبرونه مغاليا متطرفا ، ويرون في اعتباره واحداً منهم ما يجرّ عليهم نقمة خصومهم ، وما يضعهم في مكان المحتمل لكافة أغلاطه وانحرافاته التي لا يقبلون بها هم أنفسهم ٠

وهذا ما يصرح به واحد من أكبر أئمتهم اليوم ، وهو الشيخ عبد الحسين شرف الدين شيخ علماء جبل عامل وامامهم ٠ فقد كتب مقالا في مجلة العرفان يرد فيها على ما جاء في كتاب (المدخل الى علم أصول الفقه) للدكتور معروف الدواليبي حول المصلحة والنصّ عند الشيعة ونجم الدين الطوفي ، جاء فيها:

(نحن الامامية اجماعا لا نعتبر المصلحة في تخصيص عام ولا تقييد مطلق ، الا اذا كان لها في الشريعة نص خاص يشهد لها بالاعتبار ، فاذا لم يكن لها في الشريعة أصل شاهد باعتبارها ايجابا أو سلبا ، كانت عندنا مما لا أثر له ٠٠٠) الى أن قال : (وقبل أن نختم هذا البحث نرى لزاما علينا أن ننبه الاستاذ الدواليبي حفظه الله الى تدارك ما نقله عن الامامية من كتابه أصول الفقه من الاخذ بالمصالح المرسلـة وتقـديمهم اياهـا على النصوص القطعية ، فان هذا مما لا صحة له ٠٠٠٠ وسليمان الطوفي من الغلاة الذين ما زالت خصومنا تحملنا أوزارهم) (المدخل الى علم أصول الفقه للدكتور الدواليبي ص ٢١٥ و ٢١٦ ط ثانية) على أن السيد محسن الأمين العاملي ، ترجم في كتابه أعيان الشيعة للطوفي ٠ وسرد كل الروايات والاخبار التي ذكرها المترجمون في مجال الاستدلال على تشيعه أو رفضه ٠ غير أنه رجع في آخر ترجمته له القول بأنه تاب عن الرفض (راجع اعيان الشيعة : ٣٥/ ٢٣٠ ــ ٢٣٦) ٠

ثانيهما ــ أنه كان يخطىء الشيعة والرافضة في كثير من آرائهم ــ وذلك بعد أن يطيل القول في بيان وجهة نظرهم ــ ويلعنهم في كثير من المناسبات ٠ فهذا أيضا ليس بدليل اطلاقا ، بل هو كما قال الاستاذ أبو زهرة في تقديمه =

. . . .

= لكتاب الدكتور زيد ، ينطوي على دليل الاثبات نفسه ، وكل نص ساقه دليلا للنفي ، هو في مغزاه ومرماه وباعثه دليل الاثبات (راجع تقدمة الاستاذ أبو زهرة لكتاب المصلحة في الشريعة الاسلامية للدكتور مصطفى زيد ص ١١) .

فمن الذي قال له أن يلعن الشيعة في كتاباته ؟ ... وهل يعتبر لعنه للمسلمين ولو كانوا شيعة ، الا صِنْوَ انحرافاته اليهم ووقوعه في حق عمر وابي بكر وغيرهما ؟ ..

ان اسلوبه هذا في الحديث عنهم انما يدل على أنه انما يحاول أن ينفض عن كاهله ـ أمام الناس ـ ما علق به من درن اشتهر به بينهم ، وهو يؤكد اذاً ما قاله المترجمون له من أنه قد انحرف الى الرفض وقالة السوء عن الصحابة ، ولا يدل بحال ما على أنه عاش بريئا من هذا .

نعم ، يمكن أن يستدل بأقواله التي ساقها الدكتور زيد ، على أنه اظهر التوبة عن الرفض والتشيع ، وهذا شيء ذكره المترجمون له . فقد نقل ابن حجر عن الذهبي قوله ويقال أنه تاب عن الرفض . ولكن يبقى أمر التحقيق في توبته : هل كانت توبة صادقة أم تقية فزع اليها للخلاص من العقوبة ، عائدا الى علم الله عز وجل . ولعمري ان من يعلن توبتـه ، ثم يذهب فيقيم عنـد النصارى ليكتب هناك المصنفات الاسلامية ، جدير أن لايصدق في شيء .

وبعد هذا كله ، فلست أدري ما الذي حمل الدكتور زيداً على أن يتكلف كل هذا التكلف لمسح سمة الرفض والتشيع عن حياة سليمان الطوفي ؟! ..

أهو الخوف على أن لا يستفيد الناس من أفكاره وآرائه ، وهو في أبرز ما أتى به من جديد ، انما جاء بهوسات ومغالطات تدل على سقم في تفكيره ان لم نقل أنها تدل على زيغ في قلبه .. ؟

أم هو التقدير لسعة علمه وفهمه أن لا تشان بما عرف عنه ، ومعظم الذين ترجموا له اتفقوا على أن حفظه كان أكثر من فهمه ، وأنه لم يكن له يد في الحديث وفي كلامه خبط كثير ؟ ...

على أن حقيقة الرجل ـ كما يشهد لها عامة تراجم المؤلفين له ـ لم تكن حقيقة رجل شيعي مشى على خطة الشيعة ومبادئهم في الفقه والعقيدة =

فقد ألف كتابا في شرح الأربعين حديثا ، وأفاض في الكـلام عند شرحه لحديث لا ضرر ولا ضرار [١] ، وبعد أن بين أنه يقتضي رعايـة المصالح اثباتا ، والمفاسد نفيا ، وجعل أدلة الشرع في حسابه تسعة عشر دليلاً ، قال ما نصه :

(وهذه الأدلة التسعة عشر أقواها النص والاجماع • ثم هما اما أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفاها ، فان وافقاها فبها ونعمت ولا نزاع ••• وان خالفاها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما ، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما [٢]) •

وعمدة دليله على كلامه هذا ، اعتباره المصلحة دليلاً أقوى من كل من النص والاجماع ، فهو يقول : (ان رعاية المصلحة أقوى من الاجماع ويلزم من ذلك أنها أقوى أدلة الشرع ، لأن الأقوى من الأقوى أقوى [٣])•

= كما أنه لم يثبت على صراط أهل السنة والجماعة في شؤون العقيدة والفقه ايضا ، رغم انتمائه الى مذهب أحمد بن حنبل • ولكنه كان يتطوح في كثير من المسائل والابحاث بين وساوس وأوهام مختلفة تأخذه وترده • وأعظم مصداق على هذا قوله عن نفسه :

اشعري حنبلي ظـاهري   رافضي ، هذه احدى العبر

ومن المؤسف أن تسمى هذه الوساوس ، التي من شأنها أن تكون ثمرة لكثرة الاطلاع مع قلة الفهم ، جرأة وحرية في الرأي ؛ ومعلوم أن مثل هذه الجرأة والحرية قد عوفي عنه ولله الحمد أعلام الاسلام ، من صحابة وتابعين وأئمة •

١ ــ راجع نص شرحه لهذا الحديث في ملحق كتاب « المصلحـة في الشريعة الاسلامية » للدكتور مصطفى زيد •

٢ ــ ص ١٧ من المرجع السابق •

٣ ــ ص ١٨ منه •

وجعل عمدة دليله على أن المصلحة مقدمـة في الرعايـة على النص والاجماع أمرين :

« أحدهما ـ أن منكري الاجماع قالوا برعاية المصالح ، فهي اذاً محل وفاق ، والاجماع محل خلاف • والتمسك بما اتفق عليه أولى من التمسك بما اختلف فيه •

ثانيهما ـ أن النصوص مختلفة متعارضة ، فهي سبب الخلاف في الاحكام المذموم شرعا ، ورعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه ، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعا ؛ فكان اتباعه أولى [١] » •

مناقشة هذه الأوهام وردها :

وقبل أن نرد على ما تخيله من أدلة لزعمه هذا ، ينبغي أن نشـير للقاريء الى ما وقع فيه هذا الرجل من تناقض عجيب وهو يقرر أدلته هذه•

فلقد بدأ فساق كل الأدلة الشرعية التي قيل بها ، والتي أحصاها في تسعة عشر دليلاً ، سواء منها ما كان متفقا عليه ، وما كان مختلفا فيه ، وذكر منها المصالح المرسلة ؛ ثم اعترف بأن النص والاجماع هما أقوى هذه الأدلـَّة كلها • ولكنه مع ذلك عاد فقال في معرض استدلاله على وجوب تقديم المصلحة عليهما : ان رعاية المصلحة مقدمة على الاجماع واذاً فهي أقوى أدلة الشرع كلها • أفيكون تناقض أبلغ من هذا وأوضح ؟! •

وايضا فقد ذكر عند تحليل لفظ حـديث « لا ضرر ولا ضرار » ما نصه (ثم المعنى لا لحوق ضرر شرعا الا بموجب خاص مخصص [٢]) ، وعاد فأكد هذا الكلام بعد ذلك فقال (ان النص والاجماع اما أن لايقتضيا ضررا ولا مفسدة بالكلية أو يقتضيا ذلك ، فان لم يقتضيا شيئا من ذلك فهما

---

١ ـ ص ٣٥ منه •

٢ ـ ص ١٥ من ملحق كتاب المصلحة في الشريعة الاسلامية •

موافقان لرعاية المصلحة ، وان اقتضيا ضررا فاما أن يكون الضرر مجموع مدلوليهما أو بعضه ، فان كان مجموع مدلوليهما ، فلا بد أن يكون من قبيل ما استثني من قوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا ضرار ، وذلك كالحدود والعقوبات على الجنايات ، وان كان الضرر بعض مدلوليهما ، فان اقتضاه دليل خاص اتبع الدليل ، وان لم يقتضه دليل خاص وجب تخصيصهما بقوله عليه الصلاة والسلام (لا ضرر ولا ضرار) جمعا بين الأدلة [1]) .

فماذا عسى أن يكون الموجب الخاص المخصص في كلامه الأول ، أو الدليل الخاص المقتضي للضرر في كلامه الثاني غير نص الكتاب أو السنة أ والاجماع المترتب على أحدهما ؟ . وما دام كذلك فكيف تكون المصلحة مع ذلك أقوى اعتبارا من النص والاجماع ؟! ...

إمَّا أن المصلحة أقوى اعتبارا من النص والاجماع كما يقول ، فلا معنى اذاً لتحكم أحدهما في استثناء بعض صور المصالح عن الاعتبار ، سواء كان الضرر كل مدلوله أو بعض مدلوله ، وسواء أكد هذا البعض دليل خاص آخر أم لا ، لا فرق بين كل هذه التنويعات المتكلفة ما دام أصل دلالتها آتياً من النص أو الاجماع ، وما دامت المصلحة في ذاتها أقوى منهما في ذاتهما .

وإمَّا أن النص والاجماع أقوى اعتبارا من محض ما يسمى مصلحة ، وعلى ذلك يأتي الموجب الخاص فيخصص عموم حديث لا ضرر ولا ضرار كما قال ، فما معنى التفريق اذاً بين نص كان الضرر كل مدلوله ونص آخر كان الضرر بعض مدلوله ، مادام الدال على كل نصا ، وما دام النص أقوى من المصلحة المتوهمة ؟ وما معنى القول بترجيح هـذا المتوهم على النصوص والاجماع ؟ .

---

١ ـ ص ١٧ و ١٨ من المرجع السابق .

فهاتان الصورتان من التناقض الصارخ في كلامه ، كافيان لاسبال حجاب الأهمال على مجموع أدلته وبراهينه التي ساقها الى دعواه •

ومع ذلك فلنناقش أدلته وان كانت واضحة البطلان ، خشية أن يفتن بها الذين يتلمسون السبيل في هذه الأيام الى مثل دعواه •

فنقول أولا : ان الاساس الذي بني عليه زعمه هذا ، أساس **محال** غير متصور الوقوع ، الا وهو فرض كون المصلحة مخالفة للنص أو الاجماع • والعجيب أنه هو بنفسه مهد لبيان كونه محالا دون أن يشعر • إذ إنه ساق البراهين على أن كتاب الله انما جاء متضمنا لمصالح الخلق ، واستخرجها واحدة بعد أخرى من قوله عز وجل (يا أيها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين [1]) •

وبدهي أن كتاب الله تعالى انما يكون متضمنا للرحمة بالعباد والرعاية لمصالحهم ، اذا كانت نصوصه متفقة مع هذه المصالح ، واذاً فمن المحال ان تجد آية فيه تدعو الى ما يخالف المصلحة الحقيقية ، والذي يتراآى من ذلك لأول وهلة ، انما هو بتأثير الشهوات والأهواء وقصور معظم العقول عن ادراك كنه المصالح الحقيقية • ومن ثم فمن العبث الشنيع أن يفكر الانسان بالمخرج والحل عند ذلك •

واذا تصورنا المحال وفرضنا أن نجد في نصوص الكتاب ـ والسنة مثله ـ ما يخالف المصلحة ، فقد سقط اذاً البرهان الذي بنى عليه الطوفي دعواه من أن الشريعة لم تأت الا لرعاية مصالح العباد ، اذ تصبح النصوص ـ على هذا الفرض ـ أعم من أن تلتزم بمقتضى المصالح ، وبذلك يغدو ميزان المصالح قاصرا عن درك أحكام الشريعة •

---

١ ـ يونس : ٥٧ •

فالنتيجة ، أن ما فرضه الطوفي من امكان مخالفة المصالح للنص أو الاجماع اما أن يكون فرضا ممكنا أو محالا ، وهو في كلا الحالتين دليل واضح على عكس دعواه •

قد يقول قائل : ولكن الطوفي اذ يقدم المصلحة على النص أو الاجماع ، يحاول أن يسلك الى ذلك طريق التخصيص لاحدهما لا هدره والغاءه ، كما قد يتوهم ذلك ، أي فالنص يكون مراعيا لتلك المصلحة في الحقيقة لا معارضا لها •

فالجواب : أما أن يتخصص الاجماع بمخصص من مصلحة أو غيرها ، فهذا ما لم يسمع ولم يقل به أحد • اذ الاجماع بعد ثبوته دليل قطعي من كل نواحيه ، فمن أين ينفذ التخصيص اليه ؟ وأما أن يتخصص النص بالمصلحة « أي بما يقال انه مصلحة » فهذا أيضا ما لا يمكن أن يتصور ، والا لانهار الفرق ــ على جلائه ــ بين التخصيص والنسخ ، ولأمكن لأي يد أن تشطب على جملة شريعة الله بدعوى التخصيص •

ومعلوم أن من أبرز مظاهر الفرق بين التخصيص والنسخ أن التخصيص اخراج جزء من المدلول لم يكن المتكلم قد أراد بلفظه الدلالة عليه ، على حين أن النسخ ابطال ما أراده المتكلم ، وأن التخصيص اخراج جزء فقط من المخصص على حين أن النسخ يمكن أن يكون ابطالا للكل [١] •

والطوفي انما يدعو الى تقديم المصلحة على جملة مدلول النص عند معارضتهما ، فكيف ينطبق معنى التخصيص على ذلك ؟ وعلى فرض أن المصلحة عارضت جزءا من مدلول النص ، فمن أين له أنها مصلحة حقيقية وأن الشارع لم يرد بالنص الدلالة على الحكم المخالف لها ، وماذا يقول في

---

١ ــ ذكر الآمدي في الاحكام عشرة فروق بين التخصيص والنسخ راجعها في ج ٣ ص ١٦١ •

قرون متطاولة من قبله أخذ أهلها ـ مثلا ـ بكل مدلوله ولم يفهموا الا أن المصلحة هي ما تضمنته جملته ؟ ثم ان الرعيل الأول من المسلمين ، وهم الصحابة والتابعون رضوان الله عليهم ، لم يتركوا لبسا في مدلولات النصوص القابلة للتخصيص ـ بما وصل الينا من أفعالهم وعلومهم وأقوالهم ـ فما سكتوا عن تخصيصه ، وعبدوا الله بالتمسك بمجموع دلالته فهو غير قابل للتخصيص بعد ذلك ، والا للزم من ذلك جهل الصحابة بمدلولات النصوص والقدر المراد منها ، أو نسخ ما ثبت حكمه واستقرت على الناس تبعته . ونعوذ بالله من الوقوع في أي الضلالين .

ثانيا : ان اعتبار المصلحة أقوى من الاجماع والنص ، فرع لاعتبارها مستقلا عنهما ، كما هو واضح . وقد ذكرنا في تمهيد هذا الباب أن رعاية المصلحة مجردة ليست في حقيقتها دليلا مستقلا عن النص حتى يمكن اعتبارها قسيماً له . وانما هي معني كلي استخلص من تتبع جزئيات الاحكام القائمة في اساسها على النصوص ، والكلي لا يوجد الا في جزئياته ـ كما هو معروف ـ والا لم يكن كليا لهما . ولذا فقد كان لابد لاعتبار حقيقة المصلحة في أمر ما من أن يدعمه دليل من الأدلة الشرعية التفصيلية القائمة في أساسها على النصوص [1] أو أن لا يوجد ما يخالفها من ذلك على الأقل . فكيف تصح بعد ذلك أن تكون المصلحة قسيما بل وندا للنص والاجماع يشطب بها عليهما حيثما قضى بذلك الوهم والخيال ؟

ثالثا : وفي استدلال الطوفي على كون المصلحة أقوى من الاجماع ، أبرز صورة للمغالطة التي تشبه أن تكون مقصودة ، اذ هي من الوضوح بحيث لا يجهلها من مارس كتب العلم والاطلاع عليها مهما قلّت بضاعته منها .

فقد استدل على كونها أقوى من الاجماع بقوله : (ان منكري الاجماع

---

١ ـ راجع ص ١١٥ و ١١٦ من هذا الكتاب .

قالوا برعاية المصالح ، فهي اذا محل وفاق والاجماع محل خلاف) !! ••

فاذا كان يريد بذلك ، أن منكري الاجماع قالوا كغيرهم بأن نصوص الشريعة قائمة على أساس المصالح ، فهذا صحيح • ولكن ما علاقة هـذا بدعواه ؟ •• وهل يلزم من الاتفاق على كون الشريعة قائمـة على اساس المصالح ، الاتفاق على تقديم ما توهم أنه مصلحة على الاجماع أو النصوص ؟ ان من الوضوح بمكان أن اجماعهم الذي يشير اليه يدعوهم الى الحذر من الوقوع في هذا الضلال ، فضلا عن أن يتفقوا على الوقوع فيه •

واذا كان يريد بذلك أن منكري الاجماع ، قالوا بمثل رأيه في شأن المصالح ، فهذا كذب وافتراء • وما من أحد من المسلمين قبله خطر له أن يقول بمثل ما أتى به ؛ سواء منهم جماهيرهـم القائلون بالاجمـاع ، والقلة الذين لم يقولوا به •

ثم تأمل كيف نسي نفسه ، وهو يقلل من أهمية الاجماع في جنب المصلحة المجردة ، فراح يستدل على ذلك نفسه بالاجماع !! •• فأصبح معنى كلامه : الاجماع أضعف من رعاية المصلحة ، لأن رعاية المصلحة مجمع عليها ، والاجماع غير مجمع عليه !!••وهل يقول هذا الكلام عاقل؟•

رابعا : وفي استدلاله على كون المصلحة مقدمة على النص ، مغالطـة أكبر وأشنع ، اذ استدل على ذلك ، كما ذكرنا ، بأن النصوص مختلفة متعارضة ، ورعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه لا يختلف ! •••

فكيف تكون نصوص الشريعة مختلفة متعارضة ، وهي آتية من عند الله عز وجل ؟! ولو كانت مختلفة متعارضة كما يقول ، لكان ذلك أكبر دليل على أنها من عند غيره سبحانه وتعالى ، ولذا نبه الله عباده الى أن تناسق القرآن وتوافق نصوصه وآياته ، اكبر دليل على أنه من عند الله عز وجل •

ولقد استدل الطوفي على هذا الزعم العجيب بالخلاف الذي وقع بين

الأئمة والفقهاء بسبب النصوص ، ولست أدري كيف يتصور عاقل من الناس ضرورة الصلة بين هذا الدليل وذلك الزعم • فالخلاف الذي وقع بين الأئمة في الفروع ، انما هو خلاف في فهم النصوص والوصول الى حقيقة مدلولاتها ، لتفاوت الافهام فيما بينهم ؛ لا خلاف بين النصوص في ذاتها ؛ وهذا الخلاف أمر متصور الوقوع في الاجتهاد ، ومعلوم أن اختلاف المذاهب في الاجتهاد لا يعني بحال اختلاف النصوص في مدلولاتها ، ولكنه يعني أن واحدا غير معين قد وافق الحقيقة وأخطأها الآخرون ، وقد رفعت الشريعة عنهم تبعة هذا الخطأ على لسان النبي صلى الله عليه وسلم اذ قال (اذا اجتهد المجتهد فاصاب فله أجران ، واذا اجتهد فاخطأ فله أجر واحد) ، ذلك أن الله لم يلزم أهل العلم باكثر من بذل الجهد للوقوف على ما اشتبه عليهم من الأحكام ، وهو في ذاته نوع من العبادة ، تعبدهم الله به لحكمه •

وانما شأن الطوفي في هذا ، كشأن من رآى ثلاثة في الصحراء اجتهدوا في معرفة جهة القبلة ، فصلى كل واحد منهم الى الجهة التي هداه اجتهاده اليها • فاستدل من عملهم على أن القبلة موزعة في ثلاث جهات ، وانها متعارضة المكان تسبب للمسلمين الخلاف ! ••

واذا تأملت في كلامه ، وجدت أنه انما يقصد بالنصوص حقيقتها لا الفهم لها ، اذ هو يقول عن المصلحة في مقابلها ، ورعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه ، فهو اذا انما يقابل ذات النصوص بذات المصالح ، ثم يفوه بما لا يقول به مسلم من أن النصوص متعارضة متخالفة في نفسها •

هذا عن مغالطته فيما وصف به نصوص الشريعة •

أما مغالطته فيما قال عن المصلحة فكامنة في أنه بنى وهمه هذا على مقدمتين لا رابطة بينهما ولا حد متكرراً فيهما • اذ هو ينظر أولا الى جزئيات المصالح المتصورة في الخارج ، ومعظمها جزئيات اعتبارية مختلَف فيها

ـ فيقول : (هذه مصالح) • ثم ينظر الى الجنس المعنوي لها ـ وهو كلي متفق على رعايته في جميع الأذهان ـ فيقول (والمصلحة رعايتها حقيقة مجمع عليها) • ثم يـُز ْهـَى بالنتيجة المغلوطة قائلا (فرعاية المصالح ـ أي الجزئية ـ أمر حقيقي مجمع عليه) •

فهذا القياس الملفق هذا التلفيق ، يشبه ما يذكره المناطقة مثالا على السفسطة ، وهو أن يشير الانسان الى صورة فرس على الجدار فيقول : هذا فرس ، ثم يشير الى جنس الفرس القائم في الذهن فيقول : وكل فرس صاهل • ثم يأتي بمثل نتيجة الطوفي فيقول عن الصورة : فهذا صاهل •

ولا ريب أن التخالف بين جزئيات المصالح المختلف فيها بين الناس ، وحقيقتها القائمة في الذهن ، ليس أقل من التخالف بين صورة الفرس على الورق وحقيقته الماثلة في العقل •

فالحقيقة الذهنية للمصلحة ، حقيقة متفق على رعايتها كما قال ، ولكن ليست هي التي يقع بها التعارض مع النص ، على فرض صحة وقوعه • وانما يكون التعارض بما يوجد من صور جزئية لها في الخارج •

وهذه الصور الجزئية ، هي شيء غير الحقيقة الذهنية المجردة • وهي ليست أمورا متفقا عليها بحال من الأحوال ، لأن هذه الصور انما يصار اليها عن طريق تحقيق المناط فكل أمر أنيط بتحقيقه نفْع" ما فهو مصلحة• ومعظم المنافع كما قلنا في صدر هذا الكتاب أمور اعتبارية تختلف حسب اختلاف المشاعر والعادات والاخلاق • ولقد رأينا كيف أن علماء الاخلاق ـ وقد أجمعوا على تقديس المصلحة ـ لم يتمكنوا أن يصيروا الى أي اتفاق على مسمياتها الجزئية ، حينما حكّـموا في ذلك عقولهم وحدها ، بل ولم تتمكن عقولهم من الاستقلال بالنظر والحكم ، اذ سرعان ما تغلب عليهم وحي الشهوات والأهواء ومقاصد الأنانية والأثرة • وليته قد تخلف به

الزمان حتى رأى عصرنا الحاضر وتعقد مسائله ، وحيرة أهله وتضارب آرائهم وتباين مذاهبهم اذاً لوجد أن المصلحة التي سماها حقيقة لا تختلف ، ليست الا سرابا قد ضل سعي الناس وراءه •

من أجل هذا جاءت نصوص الشريعة ، مفتاحا لما استغلق على الناس فهمُه ، وهدايةً الى الحق الذي التبس عليهم أمرُه ، اذ الخالق أدرى حيث تكمن مصلحة عباده وحيث تكمن مضارهم • ومن هنا كانت المصلحة الحقيقية ما عرفت بهدي النصوص أو توابعها ، ولا عبرة بمن قد يحسبها مفسدة ؛ وكان كل ما خالفها مفسدة ، ولا عبرة بوهم من ظنها مصلحة •

وصدق الله القائل في محكم كتابه : (وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم ، وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم ، والله يعلم وأنتم لا تعلمون)•

وحسبنا هذا القدر من الكلام في الضابط الثالث من ضوابط المصلحة الشرعية والله أعلم •

الضابط الرابع

عدم معارضتها للقياس

ويتناول البحث في هـذا الضابط بيان الأمور التالية :

١ ـ النسبة بين القياس ومطلق المصلحة •
٢ ـ تعريف موجز بالقياس مع بيان أهم ما يختلف به القياس عن مجرد المصلحة •
٣ ـ الدليل على اعتبار هـذا الضابط ، والجواب عما قد يرد عليه •

وعلى هذا الترتيب نبدأ فنقول :

النسبة بين القياس والمصلحة المطلقة

والقياس انما هو مراعاة مصلحة في فرع ، بناء على مساواته لأصل في علة حكمه المنصوص عليه • فبينهما من النسبة اذاً ، العموم والخصوص المطلق ، اذ القياس فيه مراعاة لمطلق المصلحة ، وفيه زيادةٌ على ذلك العلةُ التي اعتبرها الشارع • ومراعاة مطلق المصلحة أعم من أن توجد فيها هذه الزيادة أو لا كما هو واضح • فكل قياس مراعاة للمصلحة ، وليس كل مراعاة للمصلحة قياسا ، اذ تنفرد هذه الثانية في كل ما يسمى بالمصالح المرسلة ، وهي المصالح التي يراها المجتهد مما لا شاهد يؤيده من أصل يقاس عليه ، ولا دليل يلغيه من نص كتاب أو سنة •

على أن هذا لا يعني أن المصالح المرسلةَ مجردة عن أي دليل تستند

اليها كما أنها مجردة عن أي دليل يلغيها ، فلو كانت كذلك لما أمكن للمجتهد جعلها دليلا على حكم من أحكام الشريعة بحال ، اذ أن احكام الدين كلها داخلة تحت أمر الله ونهيه ، فكيف يكون ما لا صلة له البتة بأمر الله أو نهيه داخلا ضمن أحدهما ؟ .

لا جرم اذاً أن المصالح المرسلة لا بد أن تكون مستندة الى دليل ما قد اعتبره الشارع غير أنه دليل لا يتناول أعيان هذه المصالح بخصوصها ، وانما يتناول الجنس البعيد لها ، كجنس حفظ الارواح ، والعقول والانساب .. أي فهو قاصر عن دليل القياس الذي يتناول عين الوصف المناسب بواسطة النص عليه كما في الوصف المؤثر ، أو بواسطة جريان حكم الشارع على وفقه كما في الملائم .

مثال المصلحة المرسلة ، جمع أبي بكر رضي الله عنه للقرآن ، فليس له أصل يقاس عليه بواسطة وصف مناسب معتبر يجمع بينهما ، ولكنه داخل ضمن « حفظ الدين » وهو جنس شامل لأنواع المصالح الدينية كلها. ولو أنه عثر لهذا العمل على أصل شبيه به منصوص عليه ، لكان الدليل الشرعي حينئذ دالاً عليه بعينه أيضا ، لا على جنسه البعيد فقط .

ومن هنا تعلم أن النسبة بين مصلحة القياس والمصلحة المطلقة ، هي نفسها التي بين دليليهما . ذلك لأن دليل القياس هو دليل المصلحة مطلقا ، وزيادة . وهي أن الشارع لم يعتبر جنسها البعيد فقط ، بل اعتبر أيضا الوصف المناسب لها (وهو العلة الجامعة بين المقيس والمقيس عليه) وذلك بالنص عليه أو بجريان حكم شرعي على وفقه .

هذا ، وان للحديث عن المصلحة المرسلة مكانا لاحقا في هذا الكتاب ان شاء الله ، وانما أردت أن استعين باستعجال ذكر طرف منها هنا ، لايضاح النسبة بين كل من مصلحة القياس والمصلحة المطلقة ودليليهما .

٢ - تعريف موجز بالقيـاس
وبيان أهم ما يختلف به عن المصلحة المطلقة

والذي يسوقنا الى عرض موجز لمعنى القياس ، هو التمهيد لبيان أن عدم معارضة المصلحة للقياس الصحيح ، هو أحد موازين صدقها ، وأن معارضتها له دليل على زيفها وبطلانها ، وانما يتم هذا بعد فهم - ولو موجز - للقياس ، من حيث حقيقته ، ومصدر دلالته على الاحكـام ، ونسبتـه الى الكتاب والسنة •

ولعل أقرب واخصر تعريف له هو : مساواة فرع لأصل في علة حكمه [١] •

أما حقيقته فتتكون من أربعة أمور :

١ - أصل ، وهو الأمر الذي ورد في حكمه نص من كتاب أو سنة •

٢ - فرع ، وهو الأمر الذي لم يرد نص على حكمه في كتاب ولا سنة•

٣ - حكم الأصل الثابت بدليل من الكتاب أو السنة •

٤ - علة الحكم ، وهو الوصف المناسب له عقلا ، والمعتبر معه شرعا •

والركن الأول ، هو الذي يمتاز به دليل القياس عن دليل المصلحة مطلقا • فهذا الدليل الثاني ، انما يعتمد على ركنين فقط : فرع ، أي أمر لم يرد بحكمه نص من كتاب ولا سنة ، وعلة يتلاءم مراعاتها - في نظر المجتهد - مع المصالح الشرعية المعتبرة عموما • فان توفر الى جانب هذا

---

١ - هذا التعريف ذكره ابن الحاجب في كتابه المختصر •

أصل منصوص على حكمه ، تكوّن من مجموع ذلك دليل القياس • ولكنه لا يصبح دليلا شرعياً صحيحاً ، ما لم تتوفر في أركانه هذه شروط معينة ، بعضها متفق عليه ، والبعض منها مختلف فيه •

ولا يعنينا عرض عامة هذه الشروط وأطالة البحث فيها ، بصدد مانحن فيه • ولكنا سنجتزىء منها ما لا بد منه لفهم ما ينبغي أن يفعله المجتهد عند تعارض أنواع من المصالح أو حتى الأقيسة ذاتها •

ولقد عدد العلماء شروطاً ، لكل ركن من أركان القياس على حده ، ولكن معظمها يدور حول العلة ، ويكاد يؤول الى شروط لها ، ولذا كانت العلة هي مدار معظم أبحاث القياس ، حتى إن كثيراً من الحنفية ذهبوا الى اعتبار القياس مكوّنا من ركن واحد فقط ، هو العلة •

فلنجعل علة الحكم اذاً ، هي مدار الشروط التي سنذكرها فيما يلي :

فمنها أن تكون معتبرة في الأصل ، اعتبارا شرعيا ؛ وذلك إمّا بأن تثبت علّيتها بنص أو اجماع ، أو بأن يكون حكم الأصل جاريا على وفقها •

ومنها أن تكون هذه العلة نفسها موجودة في الفرع ، أي ماهيتها ، سواء قلنا بعد ذلك ان الموجودة في الفرع هي عين التي في الأصل ، أو قلنا انها مثل التي فيه ، وسواء تساوت في كل من الأصل والفرع بالعين أو الجنس •

ومنها أن لا يكون اعتبارها سببا في ابطال حكم الأصل ، أو ابطال جزء منه • اذ ان ذلك يكون حينئذ دليلا على أنها ليست هي العلة المعتبرة من الشارع ، كما لو عللنا مشروعية الهدي في الحج بمطلق بر الفقراء ، وحينئذ نرى أن البر بهم متحقق باعطائهم من قيمتها أيضا ، فلو قسنا قيمة الهدي على الهدي نفسه في القيام مقامه ، لكان في ذلك ابطال لحكم الأصل المدلول عليه بالنص ، وهو ما اتفق عليه المسلمون من أن الهدي لا يكون

الا بأحد الازواج الثمانية من النعم ، وأنه لا يقوم مقام ذلك شيء آخر . فقد تبين بذلك أن ما توهمناه علة ، ليس كذلك وان جرى الحكم على وفقها بحسب الظاهر .

ومنها أن تكون وصفاً ظاهراً منضبطاً في نفسه ، حتى تنضبط به الحكمة المقصودة من الشارع ، والا لم يجز تعدية الحكم بها ، وان سُلِّم أنها غير خالية عن الحكمة التي أرادها الشارع جل جلاله ؛ اذ الحكمة نفسها لا تكفي لأن تناط بها الأحكام لعدم جلائها وانضباطها وذلك كما لو عللنا صحة البيع بالتراضي بدلاً من الايجاب والقبول الدالين عليه .

واذا تأملت هذه الشروط ، وجدتها تدور حول مقصد واحد ، هو التأكد من كون العلة معتبرة في الشرع ، بدليل ان توفرها لا يفيد اكثر من تأكيد هذا الاعتبار ، وفقد واحد منها يكون خدشا وتشكيكا فيه .

فاذا تبيَّنت هذا ، فاعلم أن شرط اعتبار العلة أو المصلحة هو مدار صحة اجتهاد المجتهد في كل ما لا نص فيه . فليس بعد التأكد من أن الشارع قد اعتبر العلة التي يراها المجتهد علةً أيّ مانع يمنع من الأخذ بها والتعويل عليها ، كما أنه ليس بعد التأكد من أن الشارع قد ألغاها من الاعتبار أيّ مبرر يجيز الأخذ بها أو بناء الاحكام عليها .

غير أن أدلَّة الاعتبار ترقى في درجات متفاوتة القوة والوضوح ، اذ يبدأ الأعتبار الشرعي للوصف المناسب عند المجتهد ، باضعف درجة من الاعتبار ، وهو أن يكون الشارع قد اعتبر الجنس البعيد له ، كما لو كان داخلا ضمن احد الكليات الخمسة التي مر ذكرها ، ثم ترقي صور اعتباره من درجة الى أخرى الى أن تصل الى أعلى رتبة في الاعتبار ، وهو ثبوت النص أو الاجماع على كونه علة للحكم .

ومن هنا تتصور كيفية وقوع التعارض بين المصلحة والقياس ، أو بين الاقيسة نفسها ، ويتضح أيضا السبيل الذي ينبغي أن يصار اليه عند ذلك .

ولكن لنستعرض أولا درجات اعتبار العلة بشيء من التفصيل ، فأن ذلك أدعى الى فهم ما سنذكره بعد ذلك وتذوقه •

درجات الوصف المناسب من حيث الاعتبار وعدمه

ولنبدأ **بأول** ما ينطلق منه المجتهد ، اذ هو يبدأ بحثه في الوصف عندما يخيل اليه أنه وصف مناسب لحكم شرعي معين ، بحيث يترتب على اعتباره علةً له ، تحقيقُ مصلحة أو دفعُ مفسدة • غير أن ما خيَّله إليه رأيه ، لايكفي في صحة بناء الحكم الشرعي ؛ ولذا فلابد من البحث عن أدلة اعتبار الشارع له • وعند البحث لا بد أن يكون الوصف داخلا ضمن أحد الدرجات التالية :

الدرجة الأولى ـ أن يكون الشارع قد ألغاه من الاعتبار • وذلك بجريان الحكم الشرعي على خلافه • وحكم مثل هذا الوصف السقوط وعدم صحة بناء الأحكام عليه ، مهما وافق رأي المجتهد وهواه ، ومن أشهر أمثلة هذا الوصف ما أفتى به أحد تلامذة الامام مالك في حق بعض ملوك المغاربة ـ وقد جامع في نهار رمضان ـ من أنه يجب عليه صوم شهرين متتابعين بخصوصه ، ولا يجزئه سواه ، اذ قد خيل اليه أن المقصود من الكفارة هو مجرد الزجر ، ومن شأن الملك أن لا ينزجر بالاعتاق لسهولة ذلك عليه • ولكن الشارع لم يعتبر خصوصية الصوم للكفارة في حق أحد من الناس ، فعلم من ذلك أن الوصف المستلزم له ملغى بنظر الشارع •

الدرجة الثانية ـ أن لا يثبت الغاء الشارع له ، ولكن لم يثبت أيضا أن الشارع قد اعتبره ، وذلك بأن لم يثبت حكم شرعي على خلاف عين ذلك الوصف ولا على وفقه • فعلى المجتهد هنا أن ينظر في جنس الوصف الذي رآه مناسبا للحكم وجنس ذلك الحكم ، وأن يمعن النظر فيما قد يكون من علاقة بينهما أو بين جنس أحدهما ونوع الآخر في نظر الشارع •

ولا يخلو الأمر حينئذ من أحد الحالين الآتيين :

الحالة الأولى : أن لا يكون بين جنس الوصف وجنس الحكم ولا بين جنس أحدهما ونوع الاخر أي علاقة معتبرة من الشارع [١] • فمثل هذا الوصف في هذه الحالة ، حكمه حكم الوصف الذي ثبت الغاؤه شرعا ، اذ ليس اهمال اعتبار نوعه ولا جنسه في نوع حكم شرعي ولا جنسه الا مثيلا لما نص على الغائه والا كان الانسان متروكا في ذلك سدى ، وذلك ما نفاه الله في محكم بيانه ـ ولقد أطلق ابن الحاجب على هذا الوصف اسم المرسل الغريب وسواء وافقه سائر الاصوليين على هذه التسمية أم خالفوه فيها ، فحكمهم في المسمى متفق عليه [٢] ولقد مثل الغزالي لذلك في شفاء الغليل بمصلحة أكل الجماعة من الناس واحداً منهم عند المخمصة قائلا انها من المرسل الغريب البديع فهي غير جائز • وفي اعتقادي أن هذا النوع من المصلحة ، وهميّ فرضي ، لا يمكن انطباقه على أي واقعة من الوقائع ، إذ لا يمكن لأيّ واقعة إلا أن تدخل أخيراً إمّا في المعتبر أو الملغى •

الحالة الثانية : أن تثبت علاقة اعتبار شرعية بين جنسي الوصف والحكم ، أو بين أحد الجنسين ونوع الآخر · مع أنه لم تثبت علاقة هذا الاعتبار بين نوعي الوصف والحكم بخصوصهما • وقد أطلق ابن الحاجب

---

١ ـ يراد بالجنس هنا ـ أي في أقسام المرسل ـ ما هو أعم من الجنس العالي للوصف وما دونه •

٢ ـ ولاعبرة بما توهمه صاحب مسلم الثبوت ، من أن غريب المرسل هذا هو المعنيّ بالمصالح المرسلة المشهورة عن مالك ، اذ هو أولا مخالف صراحة لقصد ابن الحاجب ـ وهو صاحب هذا التقسيم ـ اذ هو نص في مختصره على أن غريب المرسل مردود اتفاقا ، وهو ثانيا غير المرسل الذي ذهب اليه مالك ومن نحى نحوه ، اذ لابد فيه من تأثير جنسه ولو كان عالياً فيه أو في جنسه ، اذ هو عمدتهم وبه يخاصمون مخالفيهم • وهو ما ينطبق عليه اسم (ملائم المرسل) الآتي بيانه بعد (راجع مسلم الثبوت ج ٢ ص ٢٦٦) ط بولاق •

على الوصف في هذه الحالـة اسم (ملائم المرسل) وأراد به ما يسمى بالمصالح المرسلة [1] ٠

---

١ - تقسيم المرسل الى غريب وملائم على غرار ما يأتي في المناسب - مسلك سلكه ابن الحاجب رحمه الله تعالى ٠ وعامة الاصوليين يقفون في الحديث عن المرسل عند تعريفه بأنه ما لم يثبت دليل على اعتباره ولا الغائه٠ ولعل مسلك ابن الحاجب رحمه الله أقرب الى الدقة والتحقيق ، فان ما يقصد بالمصالح المرسلة لا يخلو جنسها العالي من الاعتبار كما هو معلوم ، ولذا أصبحت جديرة بالاجتهاد والنظر فيها ٠ وما لم يثبت حتى اعتبار جنسه في جنس الحكم - وهو ما اخرجه ابن الحاجب من عموم المصالح المرسلة وسماه المرسل الغريب - جدير به أن يلحق بالقسم الملغي الاعتبار ، ولا ريب أن القائلين بالمصالح المرسلة لا يقولون بهذا النوع ولا يعتبرونه ٠

هذا وستجد أننا سلكنا مسلك ابن الحاجب في عامة تقسيمات الوصف المناسب من حيث الاعتبار وعدمه ، اذ ان مسلكه في ذلك أقرب المسالك كلها الى التذوق الطبيعي والتنسيق الخالي عن التكلف ٠ ومن الغريب أن الدكتور مصطفى زيد أشار في كتابه « المصلحة في التشريع الاسلامي ونجم الدين الطوفي » ص ٣٥ الى تقسيمات الوصف المناسب هذه ، ومر بها قائلا (وندع عبارات الاصوليين في بيان أنواع المناسب ٠٠٠٠ لانها مضطربة شديدة الاضطراب والتناقض) وذكر على كلامه هذا تعليقا فقال : (تستطيع أن تقرأ من نماذج هذا الاضطراب ما كتبه الشيخ ابن الحاجب وشراح مختصره ٠٠٠) ثم قال (وقد استخرجت منه جدولا يوضح أن في عبارتـه تناقضا لا اضطرابا فقط ، وتحققت من سلامة عبارته طباعة بمراجعـة طبعتين منه) !! ثم كتب بعد ذلك جـدولا لايضاح ما سمـاه بالتناقض والاضطراب في كلام ابن الحاجب٠ويبدو أنه انما توهم التناقض والاضطراب في كلامه بسبب أنه جعل الغريب نوعين : نوع في المناسب وآخر في المرسل ، ومعلوم أن الاول اعتمده كثيرون والثاني باطل لا يعتمد عليه ٠ كما جعل الملائم ايضا نوعين نوع في المناسب وآخر في المرسل وهو ما يسمى بالمصالح المرسلة ٠ كما يبدو أن الدكتور زيداً فاته أن« المناسب » يطلق باطلاقين : احدهما المناسب في نظر المجتهد ، وهو ما جعله ابن الحاجب مقسماً للأنواع كلها ، ثانيهما المناسب بمعنى الوصف الذي اعتبره الشارع وهو قسيم المرسل ٠ وحسبي لالفات نظر القارىء الى مدى دقة وتحقيق ابن الحاجب وشراحه ان ينظر في تتمة التقسيمات الآتية في هذا الكتاب ٠ فاني لم ازد على مسلكه شيئا سوى تفصيل العبارة وتوضيح الامثلة ٠

مثال هذا الوصف افتقار الدولة الى تكثير الجند لسد الثغور وحماية الملك المتسع الاقطار ، وقد خلا بيت المال بسبب صرف ما فيه الى المصالح المشروعة ؛ فهذا الوصف مناسب في نظر المجتهد لأن يفرض الامام على الاغنياء ما يصلح حال الدولة ولا يضير بمصالحهم .. وواضح أنه لم يثبت شرعا اعتبار هذا الوصف لهذا الحكم ، لا بالنص أو الاجماع على عليته ، ولا بجريان حكم شرعي على وفقه ، وقد يكون السبب هو اتساع مال بيت المال في الصدر الأول من الاسلام ، لكثرة ما يغنمه المسلمون من جهة ولصغر رقعة الدولة الاسلامية من جهة أخرى [1] .

والجنس الذي تندرج تحته المصلحة المنبثقة من هذا الوصف المناسب هو مطلق الخطر الذي يهدد الحكم الاسلامي ، اذ تندرج تحته أنواع مختلفة لهذا الخطر ، منها وقوع الدولة في فقر مالي .

وجنس الحكم المذكور هو مطلق الجهاد في سبيل الله ، اذ هو جنس يندرج تحته أنواع مختلفة ، منها الجهاد ببذل المال .

ولا ريب أن الخطر الذي يتهدد المسلمين أو الحكم الاسلامي قد اعتبره الشارع مؤثرا في جنس الجهاد ، بل واعتبره مؤثرا في النوع المالي منه أيضا ، بدليل قوله « انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون [2] » .

ولا ريب أن خصوص الوصف المناسب يتقوى أثره بمثل هذا الاعتبار ،

---

١ ـ لا يعتبر تبرع الصحابة بأموالهم لتجهيز جيش العسرة شاهداً لفرض مال على الاغنياء عند حاجة الدولة ، لان عمل الصحابة كان تبرعا ودعوة الرسول لهم الى ذلك كان ندبا . والحكم الذي يراد هنا اثباته هو فرض اتاوة معينة على الاغنياء .

٢ ـ الحجرات : ١٥ .

ومن ثم كان هذا الوصف مجالا لاجتهاد الأئمة والاصوليين ، ولكنا لن نتحدث عنه هنا لان له مكانا لاحقا في هذا الكتاب ان شاء الله •

الدرجة الثالثة ـ من الدرجات التي يرقى فيها الوصف المناسب من حيث الاعتبار أن لا يكون الشارع قد تعرض له بواسطة نص أو اجماع على علّيته للحكم ، ولكن ثبت حكم شرعي ـ بنص أو اجماع ـ وعلى وفقه • أي أن المجتهد اطلع على حكم ثابت بنص أو اجماع ، يتماشى ويتلاءم مع الوصف المناسب الذي استخرجه ورآه ، وان لم يكن ثمة أي نص أو اجماع على علية الوصف لذلك الحكم • وذلك كحكم القصر في السفر ، فانه حكم ملائم لوصف المشقة الداعية الى التخفيف ، وكحكم عدة الطلاق، فانه ملائم لوصف جهالة ما في الرحم الداعي الى التريث للاستبراء • والوصف الذي في هذه الدرجة يسمى بالمناسب ، والملاحظ في هذه التسمية مقابلتها للوصف المرسل الذي مر ذكره أي المناسب في نظر الشارع ، فهي أخص من اطلاق اسم المناسب على مطلق الوصف الذي يستسيغه المجتهد للحكم. • اذ المقصود بالمناسب هناك في نظر المجتهد [1] •

ثم ان الوصف الذي يكون في هذه الدرجة من الاعتبار ، لا يخلو من أحد حالين اثنين أيضا :

الحالة الاولى : أن يكون اعتبار الشارع له محصورا في مجيء حكم شرعي على وفق خصوص ذلك الوصف ، أي بدون أن يثبت بنص أو اجماع تأثير جنس الوصف في جنس الحكم ، أو تأثير جنسٍ أو نوعٍ الأول في

---

١ ـ يطلق المناسب كما ذكرنا آنفاً إطلاقين : احدهما اطلاق عام يراد به المناسب في نظر المجتهد فهو يشمل المناسب المرسل الذي مضى ذكره ، ثانيهما اطلاق خاص ، بمعنى ما اعتبره الشارع ، فهو خاص بما يدخل في حدود القياس • والمراد هنا المعنى الثاني •

نوع أو جنس الثاني [١] . فكأن الحكم الشرعي الذي جاء ملائما لهـذا الوصف حكم مستقل بذاته لا يتصل بأي معنى عام أو مبدأ كلي يمكن اعتباره دليلا على مثله ودستوراً له . والوصف المناسب في هذه الحالة ، يسمى (المناسب الغريب) . ومثاله : ارتكاب جناية محرمة استعجالا لنيل غرض كميراث ونحوه ، فهو وصف مناسب عقلا لمنع الجاني من الوصول الى غرضه ذاك ، ولدى البحث عن مدى اعتبار الشارع له ، لا نجد سوى أن حكما شرعيا واحداً جاء على وفقه ، وهو منع ميراث القاتل ، لقوله صلى الله عليه وسلم (لايرث القاتل [٢]) ، وليس وراء ذلك أي اعتبار آخر ، لا عن طريق ثبوت تأثير جنس الوصف في جنس الحكم ، ولا جنس أو نوع الأول في نوع أو جنس الثاني . وجنس الوصف في هذا المثال هو : استعجال الشيء قبل أوانه ، اذ هو صادق بالجناية وغيرها ؛ وجنس الحكم هو : معاقبته بحرمانه ، اذ هو صادق بالميراث وغيره مما يشبهه . وواضح أنه لم يثبت بنص ولا إجماع تأثير الأول في الثاني ، كما رأينا تأثير جنس الخطر على الحكم الاسلامي في جنس الجهاد ، في المثال السابق ، كما أنه لم يثبت تأثير جنس الوصف في نوع الحكم ـ وهو حرمان القاتل مـن الميراث ـ ولا عكس ذلك . ولذا كان انفراد هذا الحكم عن جنس شرعي ينضوي تحته ، غريبا ، ولذا أيضا كان أضعف درجات الاعتبار الشرعي في أنواع الوصف المناسب . الا أنه صالح في الجملة للاعتمـاد عليه في القياس ، ولذا قيس المطلق لزوجته في مرض الموت على القاتل ، بجامع

---

١ ـ المراد بالجنس هنا ـ أي في أنواع المناسب المقابل للمرسل ـ ما كان دون الجنس العالي ، وهو كليات المصالح الخمس .

١ ـ ليست العلة هي عين القتل من حيث كونه عدوانا ، وانما هي تهمة استعجال الشيء قبل أوانه ، ولذا كان الراجح في الحكم الفقهي هو عدم ميراث القاتل سواء كان بحق أو بغيره (راجع المهذب : ٢/ ٢٤) .

ما بينهما من ارتكاب الفعل المحرم للغرض الفاسد •

الحالة الثانية : أن يكون الوصف ـ بالاضافة الى ترتيب الحكم على وفقه ـ ذا علاقة أخرى بالحكم بواسطة تأثير جنسه في جنسه أو تأثير جنس أو نوع الوصف في نوع أو جنس الحكم ـ أي على سبيل التخالف ـ وذلك بنص أو اجماع • فالوصف في هذه الحالة يسمى (ملائم المناسب) •

وهذا الوصف ينقسم ، من حيث ما بينه وبين الحكم من تأثير ، الى ثلاثة أقسام :

١ ـ ما ثبت تأثير جنسه في جنس الحكم •

٢ ـ ما ثبت تأثير جنسه في نوع الحكم •

٣ ـ ما ثبت تأثير نوعه في جنس الحكم •

مثال القسم الأول : (القتل العمد العدوان) • فهو وصف رتب الشارع على وفقه حكم القصاص في النفس ، دون أن يدل نص أو اجماع على علية هذا الوصف بذاته للحكم • بدليل أن من الممكن أن يكون للسلاح المحدد مدخل في العلية •

ثم ان جنس القتل العمد والعدوان ، هو (الجناية المتعمدة) الشامل للجناية على النفس والأطراف والمال • وجنس القصاص في النفس هو (مطلق القصاص) الشامل للقصاص في النفس والاطراف وغيرهما ، واذا نظرنا الى ما بينهما من علاقة ، نجد أن جنس الجناية المتعمدة مؤثر شرعا في جنس القصاص ، بقطع النظر عن التفصيل الذي قد يوجد تحت هـذا الجنس من الانواع ، وذلك باجماع المسلمين وبنص قوله تعالى (ولكم في القصاص حياة يا أولي الالباب) وانما القصاص هو معاقبة الجاني بمثل جنايتـه •

ومن هنا جاز قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد ، بجامع ما يربط بينهما من وصف (الجناية المتعمدة) • ولو كان خصوص القتل العمد العدوان مؤثرا في خصوص القصاص في النفس بنص أو اجماع لما احتيج الى قياس المثقل على المحدد ، لان كليهما داخل في القتل العمد العدوان[1] •

مثال آخر : (حرج تكرار قضاء الصلاة للحائض) فهو وصف ملائم لاسقاط القضاء عنها ، وقد جاء حكم الشارع مرتبا على وفقه دون نص أو اجماع على أن ذلك هو العلة • وجنس تكرار قضاء الصلاة للحائض ، هو (مطلق الحرج) وجنس اسقاط القضاء عنها هو (مطلق التخفيف) وقد ثبت بالنص والاجماع تأثير جنس الحرج في جنس التخفيف كما هو معروف •

مثال القسم الثاني ، وهو ما ثبت تأثير جنسه في نوع الحكم : (حرج السفر الكائن لكثرة الاشغال وخوف الضلال) فهو ملائم للجمع بين

---

١ ـ اعترض بعضهم على هذا المثال قائلا : انه من قبيل المؤثر لاجماع العلماء على ان القتل العمد العدوان مؤثر في القصاص بالنفس ، كما أن نص القرآن دال على ذلك أيضا ، ويرد هذا البعض على الدليل الذي ذكرناه على أنه من قبيل الملائم ، وهو أنه يمكن أن يكون للسلاح المحدد مدخل في التعليل ، كما هو ظاهر رأي الحنفية ـ يرد على ذلك بأن الحنفية لم يذهبوا الى أن العلة هو أكثر من مجرد القتل العمد العدوان ، غير انهم يقولون ان دليل العمدية ينتفي في القتل بالمثقل ، فاختلافهم عن غيرهم في وجوب القصاص بالمثقل لا يخدش الاجماع على أن علة القصاص في النفس هي مجرد القتل العمد العدوان •

وهذا الرد من المعترضين يحتمل أخذا وردا ، غير أن الافاضة فيه لما كانت خروجا بالبحث عن صدده ، اكتفينا بالتنويه الى ما قيل حول هذا المثال ، واتبعناه بمثال آخر لنفس هذا النوع من الملائم ليست فيه غاشية لبس ولا نزاع •

الصلاتين فيه ، وقد جاء حكم الشارع على وفقه ، ولكن بدون نص أو اجماع على أن (حرج السفر) بخصوصه هو العلة في (صحة الجمع) ، اذ من المحتمل أن تكون خصوصية السفر لاغية وانه لا دخل له في المناط ، كما يحتمل أن تكون جزءا من العلة وأحد مقوماتها •

أما جنس « الحرج » بقطع النظر عن خصوصية الانواع التي تحته ، فمؤثر في حكم صحة الجمع بالنص والاجماع ، لاعتبار الشارع اياه في السفر والحج ، فقد ثبت تأثير جنس الحرج في نوع الحكم وهو : صحة الجمع بين الصلاتين •

وبناء على ذلك يمكن قياس المطر على السفر في هذا الحكم ، بجامع جنس الحرج الموجود في كل منهما • ولو أنه ثبت بالنص أو الاجماع علية خصوص (حرج السفر) لصحة الجمع ، لما جاز التفكير في قياس المطر عليه ، لأن علة الحكم غير متوفرة فيه حينئذ ، أما جنس الحرج الموجود فيه فانما هو جزء منها •

مثال القسم الثالث ، وهو ما ثبت تأثير نوعه في جنس الحكم : (الصغر) لولاية النكاح فهو نوع من وصف العجز ، ولا ريب أن من الملائم عقلا تأثيره في حكم الولاية على نكاح من ثبتت لها هذه الصفة ، وهذا الحكم نوع من عموم حكم الولاية •

وقد جاء حكم الشارع في نكاح الصغيرة على وفق هذا الوصف وما يلائمه كما هو معروف ، ولكن لم يثبت ما يدل على أن خصوصية (الصغر) هي العلة في ذلك ، من نص أو اجماع ، اذ من المحتمل أن تكون العلة هي مجموع الصغر والبكارة أو البكارة وحدها ، كما اختلف في ذلك الفقهاء •

أما جنس (الولاية) التي هي أعم من ولاية المال والنكاح فقد ثبت تأثير الصغر فيها ، بدليل تأثيره في ولاية المال بالاجماع ، اذ ان تأثير الوصف

في أحد النوعين من جنس الحكم يعتبر تأثيرا في الجنس نفسه لوجود الجنس في قوام النوع • وأنت خبير أن ذلك لا يستلزم تأثيره في جميع الانواع التي تحته ، لان التأثير في الأعم لا يستلزم التأثير في الاخص [1] •

الدرجة الرابعة - أن يكون الحكم قد جاء على وفقه مع ثبوت النص أو الاجماع على عليته له ، والوصف حينما يكون بهذه الدرجة من الاعتبار يسمى (مؤثرا) لتأثير نوعه في نوع الحكم • والتأثير يغني في هذه الحال عن المناسبة وان كانت هي وحدها تستقل في افادة العلية ، ذلك لأن فائدة المناسبة انما هي الاستئناس بها لمعرفة علة الحكم ، واذ قد ثبتت هذه العلية بنص الشارع أو اجماع المسلمين ، فذلك وحده كاف للاعتبار والقياس ؛ ولله اذا شاء أن ينيط أحكامه بما لا مناسبة بينها وبينه من الصفات•

مثال هذا الوصف ، الصغر بالنسبة لولاية المال • فقد ثبت بنص الكتاب وباجماع المسلمين تأثير الأول منهما في الثاني • ومثله السرقة بالنسبة لقطع اليد ، وحاجة الجماعة القادمين من سفر الى لحوم الاضاحي ، بالنسبة

---

١ - لاحظ أن مورد المثال هو مناسبة وصف « الصغر » بالنسبة لولاية النكاح ، بقطع النظر عن فكرة قياسه على ولاية المال • وقد استشكل الكمال بن الهمام في كتابه التحرير هذا المثال • واعترض بانه من قبيل المؤثر لا الملائم • وسبب استشكاله أنه اعتبر التمثيل وارداً على تعليل ولاية المال بالصغر وقياس ولاية النكاح عليه ، وواضح أن تعليل ولاية المال بالصغر مجمع عليه • غير أن مورد التمثيل ليس كذلك كما ذكرنا ، ولكنه مجرد وصف الصغر لولاية النكاح ، وهو وصف جاء حكم الشارع على وفقه حينما أثبت بالنص وجوب الولاية في انكاح على البكر الصغيرة ، ولكن لم ينص على أن العلة هي الصغر أم البكارة أم مجموعهما ، كما لم يثبت أجماع على شيء من ذلك أيضا •

هذا وقد كان العلامة ابن السبكي رحمه الله دقيقا في عرض هذا المثال خيفة ان لا يفهم على وجهه فقال : مثال الأول ، ولاية النكاح بالصغر ، حيث تثبت معه وان اختلف في انها له أو للبكارة أو لهما • راجع جمع الجوامع ج ٢ ص ٢٨٣ •

للمنع من ادخارها ، ومنع أن يكون المال دولة في يد الاغنياء فقط بالنسبة لحكم الفيء ، فكلها صفات ثبتت علّيتها لأحكامها بالنص كما هو معلوم •

* * *

فاذا تبينت هذا ، فاعلم أن هذه هي مجموع الدرجات التي يرقى فيها الاعتبار الشرعي للمصلحة المتضمنة لترتيب الحكم على الوصف المناسب[1]• فهذا الوصف يبدأ بمجرد مناسبة عقلية يشعر بها المجتهد ، وينتهي بثبوت نص أو اجماع على عليته للحكم • وقد تجد أن علماء الأصول يختلفون في أسامي هذه الدرجات والاصطلاحات المعبرة عنها ، ولكن المسميات متفق عليها • فالكل متفقون على أن تأثير نوع الوصف في نوع الحكم هو أقوى درجات الاعتبار ، وأن ملائم المناسب دونه في ذلك ، وان كان الحنفية يطلقون عليه أيضا اسم المؤثر [2] اذ انهم يعتبرون ولا ريب أن ما أثر نوعه في نوع الحكم أقوى مما لو كان التأثير بين جنسيهما أو بين جنس ونوع كل منهما • والكل مجمعون على أن مسمى المناسب الغريب هو أضعف

---

١ ـ هذه الدرجات تنبثق من الوصف المناسب الذي يرى المجتهد في مراعاته تحقيقا لمصلحة أو دفعا لمفسدة ، أما طرق اثبات العلة مطلقا فتضم الى جانب ما ذكرنا السبر والتقسيم ، والدوران ، والطرد ، والشبه • وهي طرق مختلف فيها ونحن لم نعرض لها هنا ، لأنها بعيدة عن غرضنا في البحث ، وهو تصنيف درجات (المصلحة) المعتبرة شرعا •

٢ ـ يشترط عند الحنفية في الوصف المناسب أن يكون مؤثرا • بيد أن التأثير عندهم هو تأثير نوع الوصف في نوع الحكم أو تأثير جنس الوصف في نوع الحكم أو العكس • فالملائم مطوي في المؤثر في اصطلاحهم • ثم ان للآمدي والرازي والاسنوي طرقا أخرى أيضا في تصنيف هذه الدرجات وعرضها ، ولكن مضمون هذه الاساليب والاصطلاحات كلها واحد عند البحث • وقد آثرت أن لا اشغل القارىء بعرضها والمقارنة بينها لأن ذلك يبعدنا عن مجرى بحثنا الذي نحن بصدده ، ولأنه تطويل لا طائل تحته •

أنواع المناسب اعتبارا • وأن الوصف المرسل يأتي من وراء كل ذلك ، وأن ما ثبت الحكم على خلافه فهو وصف ملغى لا قيمة له •

* * *

فاذا انتهينا من بحث الاعتبار ودرجاته ، فلنعد الى الموضوع الـذي سقنا هذا البحث من أجله ، وهو تعارض المصلحة مع القياس أو تعارض الاقيسة نفسها مع بعض •

وقد أصبح من السهل الآن أن نتصور كيفية تعارض المصالح مع بعضها عموما وتعارض الاقيسة مع بعضها خصوصا • اذ ان ذلك يأتي من هذا التفاوت في درجات اعتبار المصالح أو الاقيسة • وصورته أن تجد في محل الحكم وصفين ، كل منهما يناسب حكما معينا له وأحدهما أقوى من الآخر من جيث الاعتبار • كأن يكون (ملائما) والآخر (مرسلا) فالوصف المرسل يكون حينئذ معارضا بوصف ملائم ، أو قل ان المصلحة المرسلة معارضة بالقياس ؛ أو كأن يكون أحدهما ملائما ، والآخر مؤثرا •

ومثاله : شرب (البيرة) فقد يرى بعضهم فيه وصفاً مناسبا لحلّه ، من لذة أو فائدة متخيَّلة عند الطعام مثلا ، ولكنّ فيه وصفا آخر ، هو جنس الاسكار الذي هو علة في حرمة الخمر ، ومقتضى ذلك ، القياس عليه في الحرمة • فقد عورض ما خيل كونه مصلحة مرسلة بالقياس الذي هو أعلى رتبة منه [1] •

---

١ ـ نقول (ما خيل كونه مصلحة مرسلة) حتى لا يحسب القارىء أن هناك تعارضا حقيقيا بين المصلحة المرسلة والقياس ، او القياس وقياس مثله • اذ المصلحة المرسلة والقياس لا يطلق عليهما ذلك ـ حقيقة ـ الا اذا سلم كل منهما من عوارض الابطال والالغاء •

ومثاله أيضا : التعامل باوراق (اليانصيب) فقد يرى البعض فيه وصفا مناسبا لتبريره وحله ، من امكان كسب مادي فيه مع ما قد يكون فيه من المساهمة في أعمال خيرية ، بيد أن فيه أيضا نفس الوصف الذي من أجله حرم الميسر ، وهو الغرر المفضي الى العدواة والبغضاء رغم ما قد كان يقصد به أيضا من مبرات وأعمال خيرية ، ومقتضاه القياس عليه في الحرمة، فقد عورض هنا أيضا ما خيل أنه مصلحة مرسلة بالقياس القائم على وصف مناسب معتبر شرعا •

ومثاله أيضا قطع يد السارق ، فقد يرى البعض أن فيه وصف الحد ، ومن المناسب قيامه مقام الضمان ، وقد جاء على وفقه حكم القصاص وهو قيامه مقام الدية ، فيقيس القطع على القصاص في اسقاط حكم ضمان السارق لما سرقه ، اقامة للقطع مقامه •

ولكنا نقول ان في السرقة وصفا آخر هو تلف مال تحت يد عادية ، وقد جاء هذا الوصف مؤثرا في ضمان المغصوب ، اذ اجمع جمهور المسلمين على أن هذا الوصف هو علة ضمانه لان الضمان حق العبد •

فقد عارض القياس الأول (وهو قائم على الوصف الملائم) القياس الثاني (وهو قائم على الوصف المؤثر) •

ومثاله أيضا : عرض كثير من المناظر في أشرطة السينما والتلفزيون مثلا ، فقد يتعلق من يبررها بأن فيها تسلية للنفس ، وهي صفة جاء على وفقها عمل الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهو تمكين عائشة رضي الله عنها من النظر الى رقص الأحباش ، فيقاس هذا على ذاك بجامع هذا الوصف الذي فيهما • غير أن فيها أيضا وصف الفتنة وهي العلة التي من أجلها شرع الله الحجاب للمرأة ونهى عن اختلاطها بالأجانب من الرجال ، وذلك بقوله تعالى (•• ولا يبدين زينتهن الا ما ظهر منها ، وليضربن بخمرهن

على جيوبهن ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن أو آبائهن [1] ...) الآية .
وعلّية الفتنة لهذا الحكم مجمع عليها ، فهي علة مؤثرة لا ملائمة فقط .
ومقتضى ذلك قياس الفرع المذكور عليه ، بجامع ما فيهما من وصف الفتنة.
فقد عورض هنا أيضا ما خيل أنه قياس شرعي بعلة ملائمة ، بقياس آخر بعلة مؤثرة .

فالحكم في هذه الأمثلة وكل ما شابهها ، هو الغاء الاعتبار أو القياس الادنى والاخذ بما فوقه . بمعنى أن معارضته لما هو فوقه في قوة الاعتبار ، كشف عن زيف عليته المتوهمة والمصلحة المبنية عليه ، والا فلا يمكن أن يقع تعارض حقيقي بين حكمين قائمين على دليل شرعي صحيح . اذ من المعلوم أن تكامل صور أركان القياس في مسألة ما لا يعد دليلا شرعيا حتى تعرضه على الكتاب والسنة والقياس الذي هو أقوى منه ، ثم لا تجد بينه وبين شيء منها أي تعارض .

فقياس هذه المناظر على رقص الاحباش في الحل بجامع التسلية ، ليس في الحقيقة قياسا صحيحا البتة ، ذلك أن تعارضه مع القياس على تبرج المرأة واختلاطها بالرجال في الحرمة بجامع ما فيهما من فتنة – كشف عن أن علة التسلية المعتمدة في القياس الأول ليست هي عين العلة الموجودة في المقيس عليه وهو رقص الاحباش ، اذ هي هناك تسلية غير مثيرة أو فاتنة أما هنا فهي من شأنها أن تبعث على الفتنة والاثارة فكان هذا الفرق حاجزا استوجب تغاير حكميهما واستحالة القياس بينهما .

وما يقال في هذا المثال ، يقال في جميع صور المصالح أو الاقيسة التي تتعارض مع ما هو فوقها في الاعتبار .

وقد اتضح لك مما ذكرنا أن التعارض اذا وقع بين وصفين في رتبة

---

١ – النور : ٣١ .

واحدة من الاعتبار كما لو كانا مرسلين ، أو ملائمين ، أو مؤثرين - فهو خارج عن مدار بحثنا في هذا الضابط . وانما مآل الأمر في مثل هذه الحال إلى اجتهاد المجتهدين وتحرياتهم على اساس عوارض الأدلة والمرجحات ، فربما رجح بعضهم أحد الوصفين على حين يرجح آخرون الوصف الثاني . والفرع الذي يتجاذبه مثل هذين الوصفين الى أصلين مختلفين في الحكم ، يسمى (قياس الشبه) . ومثاله : الوضوء ، فهو يشبه التيمم من حيث انه طهارة عن حدث ، ومقتضاه حمله عليه في ايجاب النية [١] . وهو يشبه أيضا ازالة النجاسة من حيث انه طهارة بمائع ، ومقتضاه قياسه عليه في عدم ايجابها .

فالفرع هنا خاضع في هذا التجاذب لبحث المجتهدين ، ولذلك اختلفت نتيجة أبحاثهم فمن قائل باشتراط النية فيه ومن قائل بعدم اشتراطها .

ونحن في هذه الضوابط التي نبحثها انما نقصد الى تلك التي لا مجال للخلاف فيها ، فبذلك تكون ميزانا عاما ترجع اليه جميع مسالك البحث والاجتهاد .

* * *

٣ - دليل اعتبار هذا الضابط

ويتم الاستدلال على صحة اعتبار هذا الضابط بمسلكين من البحث :

الأول : ما سبق أن ذكرناه من أن التعارض (الحقيقي) انما يتصور

---

١ - هذا المثال لقياس الشبه ، إنما يصلح في رأي من لا يشترطون تأخر الفرع عن الأصل في بحث القياس ، أما من يشرطون ذلك ، فلا يصلح هذا المثال عندهم لقياس الشبه ، لتأخر مشروعية التيمم عن الوضوء .

بين أمرين متساويين في القوة ، وحينئذ لا بد كما قال الغزالي [١] أن يكون أحدهما ناسخا والآخر منسوخا عند معرفة التاريخ ، أو لابد من التوقف الى أن يظهر دليل مرجح لأحدهما ، وهذه حالة تقديرية وليست واقعية •

أما اذا كان أحدهما قطعيا والآخر ظنيا أو كان أحدهما مظنونا والآخر دونه في ذلك ، فلا يمكن أن يقع التعارض بمعناه الحقيقي بينهما بحال ما ، لان الأمر القطعي لا يمكن أن يقابله الا الخطأ ، والمظنون لا يمكن أن يقابله الا الوهم • فاذا تبين لك ذلك ، فليس ما قد تراه من التخالف بين مصلحتين أو قياسين متفاوتين في القوة الا من قبيل مخالفة اليقين للخطأ والجهل ، أو مخالفة الظن للوهم • ومعلوم أن الوهم والخطأ المحض لا يمكن أن يقاوم بهما يقين أو ظن • وأدنى ما تقتضيه هذه الحقيقة العقلية هو أن الطرف الأقوى صحيح الاعتبار ثابت الدليل •

الثاني : أن الطرف الاقوى ـ وقد ثبتت صحة اعتباره ـ انما يؤول الى دليل الكتاب والسنة ، اذ هما ميزان اعتباره ، وبهما تقوى على مخالفه ، وقد استقر الدليل فيما اسلفناه على أن من ضوابط المصلحة عدم مخالفتها لكتاب ولا سنة • فلو صح ـ مع ذلك ـ الاخذ بالطرف الأدنى من المصلحتين المتقابلتين ، لصح اذا أن يقضي ما توهم كونه مصلحة أو قياسا ، على كتاب الله وسنة رسوله • وذلك باطل بالبداهة •

ليس في الأخذ بالاستحسان ما يخالف هذا الضابط

ولقائل أن يعترض : فاذا كان هذا الضابط للمصلحة محل اتفاق كما تقول ، فكيف صح أن يتمسك الحنفية وآخرون كالمالكية بالاستحسان في مقابلة القياس ؟ وهل ذلك الا ترجيح للمصلحة على القياس ؟ •

---

١ ـ راجع المستصفى ج ٢ ص ١٢٦ •

وللجواب على هذا نقول : لا بدّ أولاً من تحرير مسمى الاستحسان عند القائلين به ، فان هذه الكلمة متسعة لمقاصد مختلفة كثيرة ؛ ولعل هذا هو السبب في كثرة ما وقع حولها من جدال وتدافع بين الباحثين • ولا ريب أن محلّ البحث والجدال ليس هو مجرد استعمال كلمة « الاستحسان » من حيث كونها مجرد تعبير واصطلاح ، لان هذا محل اتفاق على صحته ، ولم يخالف أحد في أن لكل باحث أن يعبر عن مقصوده السليم بما يشاء ، كيف وان الشافعي ، وهو من ابرز المنكرين للاستحسان ، كان يستعمل هذا التعبير ، كقوله مثلا : استحسن في المتعة أن تكون ثلاثين درهما :

فلا بد اذاً أن ننظر الى الاستحسان من جهة المعنى •

وكل ما يمكن أن يعتبر مقصداً للقائلين بهذا الدليل ، لا يخرج عن أحد هذه المعاني التالية :

المعنى الأول ـ أنه دليل ينقدح في ذهن المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه ؛ ويبدو أن هذا المعنى هو اكثر ما كان يقصده متقدموا الحنفية ، ويشبه أن يكون هو مراد الامام أبي حنيفة نفسه ، وان لم يرد عنه تحديد صريح لمراده من هذه الكلمة التي كانت كثيراً ما ترد في كلامه وكلام اصحابه ، فقد بنى عليه قوله بأنه اذا شهد أربعة عدول على زنى شخص ولكن عيَّن كلٌّ منهم زاوية خاصة من زوايا البيت وقال انه ارتكب الفاحشة فيها ، فان المتهم يحد مع ذلك استحسانا [1] ، فنقول ان هذا المعنى

---

١ ـ المشهور عن ابي حنيفة رضي الله عنه أنه يستحسن في هذا المثال صحة الشهادة لاقامة الحد على المتهم ، كما يؤخذ من كلام الغزالي في المستصفى ، ومن كلام ابن رشد في بداية المجتهد • ولكن ذكر السرخسي في المبسوط في ج ٩ باب الحدود ص٦٢ بعد أن عرض هذا المثال ما نصه : (ثم هذا الاستحسان منا ، لتصحيح الشهادة ، لا لاقامة الحد ، فانما يستحسن لدرء الحد) أي أن فائدة تصحيح الشهادة هنا ، هي عدم ثبوت حدّ القذف على الشهود • أقول : وهذا التفسير لقصد الحنفية بالاستحسان هنا هو الاشبه بقواعدهم والاليق بقاعدة (تدرء الحدود بالشبهات) المجمع عليها •

لا بد أن يكون متردداً بين حالتين :

الحالة الاولى أن يكون المجتهد متثبتاً ومطمئنا لما انقدح في ذهنه من الدليل ، ولا نزاع أن عليه في مثل هذه الحال العمل حسب الدليل الذي اطمأن اليه ، ولا أثر لعجزه عن التعبير عنه في ذلك • اللهم الا اذا أراد أن يجادل عن دليله هذا فلا بد حينئذ من كشف ماهيته ، لأن ما لا يقدر على التعبير عنه لا يدري الآخرون أهو وهم وخيال ، أو تحقيق •

ولقد شدد الغزالي في مستصفاه النكير على هذا المعنى للاستحسان[1] ، ولكن لا بد أن يكون انكاره منصبا على حالة واحدة ، وهي كما قلنا أن يجادل به الآخرين ، أما أن يعمل هو بما ايقن به من دليل – وهو من أهل الاجتهاد – فلا نزاع أنه دليل معتبر في حقه ، ولا بد أن يكون في جوهره دليلا من الكتاب أو السنة أو قياساً على أحدهما •

الحالة الثانية أن يكون ذلك عن شك ووهم مجرد ، ولا نزاع حينئذ في بطلان مثل هذا الدليل ، لأن كونه دليلا صالحا للاعتماد مجهول حتى من صاحب الدليل نفسه •

المعنى الثاني – أنه دليل يقابل القياس الظاهر المتبادر الى الأفهام • وهذا المعنى للاستحسان قال به المتأخرون من الحنفية ، ولقد تنوعت تعبيراتهم عن هذا المعنى ، وتفاوتت تفصيلاتهم فيه ، ولكنها جميعا آيلة الى أنه كما قلنا : دليل يقابل القياس الظاهر المتبادر الى الافهام[2] •

---

١ – المستصفى : ج ١ ص ١٣٩ •

٢ – هذا التعريف للاستحسان ، ذكره صدر الشريعة في كتابه التوضيح ، غير أنه استعمل كلمة (القياس الجلي) بدلا من(القياس الظاهر) وانما مراده بالجلي الظاهر لأول وهلة ، الان الجلي بالمعنى الاصطلاحي قياس صحيح قوي الاثر والدليل لا يمكن أن يعارض بشيء من الادلة الاخرى • وعرّفه الكرخي بأنه العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه بوجه هو أقوى ، وقال ابو الحسن البصري : هو ترك وجه من وجوه =

فما هو هذا الدليل الذي يقابل القياس ويرجح عليه ؟

يقول صدر الشريعة في كتابه التوضيح : انه أحد الدلائل التي هي حجة اجماعا ويقول : « انما نعني به دليلا من الأدلة المتفق عليها ، يقع في مقابلة القياس الجلي ويعمل به اذا كان أقوى من القياس الجلي ؛ فلا معنى لانكاره ، لأنه اما بالأثر كالسلم والأجارة وبقاء الصوم في النسيان ، واما بالاجماع كالاستصناع ، واما بالضرورة كطهارة الحياض والآبار ، واما بالقياس الخفي [1] » .

وهذا الذي يذكره صدر الشريعة ، بقوله عامة علماء الحنفية عن الاستحسان فهو لا يعدو أن يكون نصاً جاء على خلاف مقتضى القياس الذي يتوقعه الباحث ، كالنص الذي اجاز عقد السلم مع ما فيه من كونه داخلا في عموم بيع ما ليس عند الانسان ، وكالاجماع على صحة الاستصناع مع أن ما قد يكون فيه من الجهل المسبب للغرر كان يقضي بمنعه ، اذ هو داخل في بيع المعدوم ، وكالضرورة التي جعلتهم يرون طهارة الاحواض والآبار في كثير من الحالات رغم تلوثها ، وكالقياس الخفي الذي لا يبدو للمجتهد ظاهرا لأول وهلة ، ولكنه ما ان يدقق فيه حتى يجده أقوى دليلا من القياس الظاهر المتبادر . فهذا القياس الخفي يسمونه عند معارضته للظاهر الضعيف بالاستحسان . ويمثلونه بسؤر سباع الطيور ، فهم يقولون: ان الظاهر أنه مقيس على سباع البهائم ، فينبغي أن يتنجس سؤرها كما يتنجس سؤر سباع البهائم . غير أن فيه وصفا خفيا يجعل قياسه على

= الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ بوجه هو أقوى منه . واذا تأملت هذه التعريفات وأشباهها وجدتها متفقةعلى أن الاستحسان إنما هو دليل من الادلة الشرعية المجمع عليها يرجح على ما يقابله ، وان كانت تفترق في بعض الدقائق التي لا مجال لذكرها وبسطها هنا .

١ ـ التوضيح لصدر الشريعة ج ٢ ص ٨١ ط الحلبي .

الآدمي أولى منه على سباع البهائم ، وهو كونه انما يشرب الماء بمنقاره وهو عظم طاهر جاف بعيد عن اللعاب المختلط بالفم ، والذي به يتنجس الماء .

وقد غلب في اصطلاح الأصوليين أن يطلق اسم الاستحسان عندهم على هذا الدليل الأخير أي القياس الخفي ، كما غلب اسم القياس عندهم على الجلي المتبادر ؛ أما في فروع الفقه فقد غلب اطلاقه على كل دليل يقابل ظاهر القياس سواء كان نصا أو اجماعا أو قياسا خفيا [١] ، ولعل هذا هو سر كثرة ورود هذه الكلمة في كتب الفروع الحنفية .

وعلى كل ، فالذي نريد أن نقوله ، هو أن هذا المراد الثاني أيضاً محل اتفاق لدى جميع المسلمين ، اذ لا مجال لانكار الدليل الذي يرجح على القياس ، ما دام أنه من الادلة المتفق عليها ؛ غاية الأمر أن ما عدا الحنفية ممن لا يستعملون كلمة الاستحسان ، ينظرون الى القياس المعارض بالدليل الثابت على أنه قياس فاسد لم تتوفر شروطه المعروفة ويسمون الدليل المعارض باسمه الظاهر من نص ، أو اجماع ، أو قياس ؛ على حين يؤثر الحنفية تسميته بالاستحسان تنبيها الى القياس الضعيف الذي يعارضه .

المعنى الثالث أنه ترك القياس الى ما هو أرفق بالناس ، ذكره السرخسي في مبسوطه [٢] ، والشريف الجرجاني في تعريفاته [٣] .

فنقول : ان ما هو أرفق بالناس إما أن لا يثبت للأخذ به دليل من الشرع ، فلا نزاع في أنه لا يجوز ترك القياس اليه البتة ، وهو أمر اجمع عليه المسلمون الا ما كان من شأن الطوفي الذي مضى ذكره ، فلا يمكن أن

---

١ ـ ذكر هذا الفرق السعد في حاشيته على التوضيح . ج ٢ ص ٨٢ ط الحلبي .
٢ ـ المبسوط ج ١٠ ص ١٤٥ .
٣ ـ التعريفات ص ١٣ .

يكون مقصود الحنفية شاملا لذلك بحال ، وكيف والكثير منهم ينكرون في أصولهم حتى المصالح المرسلة ؟

واما أن يثبت له مستند من الشرع ، كالادلة التي ذكرناها ، فمآله الى المعنى الثاني الذي مر ذكره ؛ ولا يوهمنَّك خلاف هذا ما يفعله بعضهم من تفسير الرفق هنا بدليل العرف أو الضرورة أو المصلحة • اذ لا بد أن يكون هذا العرف أو المصلحة أو الضرورة معتبراً بالادلة الشرعية الصحيحة حتى يجوز اعتباره دليلا يرجح على القياس المخالف له • ونحن لا نريد أن نطيل هنا في بحث العرف والضرورة ومدى اعتبار الشارع لهما وكيفية ذلك ، لأن البحث عنهما بشيء من التوسع آت في آخر هذا الباب ان شاء الله • ولكن حسبك أن تعلم أن العرف أو الضرورة أو المصلحة المعارضة للقياس هي ما كان مؤثرا في فقدان العلة التي بها صح القياس المعارض ، وحينئذ يفقد القياس أهم مقومات صحته بل ووجوده ، •

ويتضح هذا بالامثلة التي ذكروها للاستحسان بالعرف أو الضرورة • فمن ذلك قولهم : يجوز شرب الماء من يد السقاء بغير تقدير العوض ولا مبلغ الماء المشروب ، استحسانا ، وان امتنع ذلك قياسا لكونه بمثابة بيع المجهول ، وهو فاسد •

ومن ذلك أيضا قولهم : يجوز دخول الحمام من غير تقدير أجرة وعوض الماء ولا تقدير مدة السكون واللبث فيه ، استحسانا ، وان كان ذلك ممتنعا قياسا ، لكونه اجارة مجهولة المحتوى وهو خلاف ما ينبغي أن تكون عليه عقود الأجارة •

ومن ذلك أيضا قولهم : اذا قال الرجل مالي صدقة على المساكين ، فالقياس أن يلزمه التصدق بجميع أنواع ماله لشمول اسم المال وعمومه ، ولكن يقصر التصدق على مال الزكاة فقط استحسانا •

فهذه الأمثلة وما يشبهها ، ليس حكمها عند القائلين بها معتمدا في الحقيقة على دليل مستقل يسمى « الاستحسان » ، وانما هو معتمد على ما يصلح أن يكون دليلا شرعياً لذلك، وان سكتوا عنه مكتفين بلفظ الاستحسان •

فمثالا شرب الماء من يد السقاء ، ودخول الحمام ، يعتمد كل منهما على مَدْرك يخرجه عن مقتضى القياس العام وهو فساد بيع المجهول والاجارة المجهولة • وبيان ذلك أن علة المنع في مثل ذلك انما هو الغرر الذي تستلزمه الجهالة ، باتفاق عامة المذاهب واذا ثبت هذا فان الحكم ينبغي أن يدور مع علته وجودا وعدما ، وهو ليس في الحقيقة تغييراً للحكم الشرعي وانما هو دقة في فهمه وتحر في الاخذ به • ذلك أن ثبوت الشيء علة شرعية للحكم ليس الا ايذانا بربط الحكم به فقدانا ووجودا •

واذا تبين هذا فمما لا ريب فيه أنه لا توجد مظنة أي غرر في شرب الماء من يد السقاء دون تقرير للعوض أو الماء المشروب ، اذ المقدار المشروب معروف عادة في الجملة والقدر الذي يعطى عليه معروف ايضا في الجملة ؛ وقد تم العرف بين الناس كلهم على غض النظر عن المماحكة في ضبط ذلك وتقديره ، بل وتعارفوا على استهجان ذلك واعتباره من سفاسف الأمور • وهو بعينه ما يقال في دخول الحمام ، والمطاعم ، وأماكن الحلاقة وما شابه ذلك • وهذا في الحقيقة أصل متفق عليه راعاه الشرع في جميع المسائل والفروع ، الا ترى أن اللقطة اذا عثر عليها ، وجب على الملتقط البحث عن صاحبها بالطرق المعروفة في باب اللقطة ولم يجز له تملكها أو الاستفادة منها•

ولكن لما كان العرف السائد بين الناس قاضيا بالتساهل في الاشياء الصغيرة وعدم الاهتمام بها عند فقدها ، مثل لقمة طعام ، أو حبة تمر ، كان حكم اللقطة غير جار فيها لتنزل العرف في ذلك منزلة الأذن ، ومثله تناول الثمار الساقطة من الاشجار ، وسقي الدواب من الجداول والانهار بدون اذن مالكيها •

فاذا اتضح هذا ، علمت أن القول بجواز شرب الماء من يد السقاء ودخول الحمام وما شابه ذلك ليس معارضة للقياس بحال ، لان العلة التي بها تم القياس في نظائر هذه الأمور مفقودة هنا • بل وهي في الحقيقة ليست نظيرا لها الا من حيث الظاهر الذي لا يجوز الاعتماد عليه وحده •

ولقد ذكر الشيخ ابن الحاجب وشارحه العضد مدركا آخر لحكم كل من هذين المثالين بأسلوب الترديد والتقسيم • واليك نص العضد في ذلك : (•• ان مستند مثله إمَّا العادة المعتبرة من جريانه في زمانه صلى الله عليه وسلم ، فقد ثبت بالسنة ، أو جريانه في عهد الصحابة مع عدم انكارهم عليه فقد ثبت بالاجماع ، واما غيرهما ، فان كان نصا أو قياسا مما تثبت حجتيه فقد ثبت به ، وان كان شيئا غيره مما لم يثبت حجتيه فهو مردود قطعا [1]) •

ولعل أساس هذا الترديد ، هو فرض أن القياس يقتضي عدم صحة الحكم في المثالين ، وأن علة القياس في نظائرهما جارية فيهما أيضا • ولكن ما دمنا قد علمنا أن علة القياس القاضي بالمنع غير جارية فيهما ، وأن الاخذ فيهما بالمصلحة القاضية بالجواز غير معارض بقياس ولا بدليل آخر ـ فلا داعي للبحث عن مدك آخر ، لسقوط الاشكال من أساسه •

وأما مثال قول الرجل : مالي صدقة على المساكين ، وقصر اسم المال فيه على الأموال الزكوية فقط ـ وهو رأي الحنفية ما عدا زفر ـ فمدرك ذلك عندهم من وجهين :

الأول دلالة العرف الشرعي ؛ وذلك أن كلمة « المال » عندما تطلق في مجال الصدقات والزكاة وخلال أبحاثها ، انما ينصرف الى أنواع معينة منه، وهي الأموال النامية المتعلق بها حق الزكاة • الا ترى أن الله عز وجل قال

---

١ ـ العضد علي ابن الحاجب ج ٢ ص ٢٨٨ •

في محكم كتابه : « والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » مريدا بالأموال أنواعا مخصوصة منها فقط ، مع أنها كلمة عامة شاملة لجميع مايسمى مالا في اللغة ، فلينصرف معنى «المال» في المثال هنا أيضا الى المعنى المخصوص الذي انصرف اليه في القرآن ، بجامع أن الموضوع في كلا المحلين هو الصدقة ، وهي التي اثرّت في استعمال هذا الاصطلاح الخاص لكلمة المال •

المدرك الثاني هو أنه لو استعملت كلمة « المال » في المثال المذكور بمعناها العام ، والزم الرجل بالتصدق بجميع أمواله ، لوقع في ضرر وحرج عظيمين ، ولأصبح عالة على الغير ، بعد أن كان في غنى عنهم • ومنع الضرر أصل من الأصول التي اعتمدها الشارع في أحكامه • فكان في هذا قرينة أخرى صارفة لكلمة المال عن معناها العام الى اصطلاحها الشرعي في باب الصدقات [1] •

فهذه نماذج من الاستحسان بالعرف أو المصلحة عند الحنفية ، لابد أن يكون له مدرك وراء كلمة الاستحسان من دليل شرعي صحيح كما رأيت ، واذا استعرضت الفروع الفقهية في كتب الحنفية ، وجدت أن كثيرا من الاحكام التي يخرّجونها باسم الاستحسان قد أخذ بها غيرهم أيضا ممن لا يقولون بالاستحسان كالشافعية ، وذلك كمعظم أحكام المعفوات القائمة على الضرورات والحرج في باب النجاسات والمعاملات وغيرهما ، ولا داعي الى أن نطيل البحث بعرض مزيد من النماذج لذلك • فقد تبين اذاً أن الاستحسان ليس دليلا مستقلا عن الادلة الشرعية المعتبرة في الحقيقة ، وهو اذاً لا يمكن أن يكون بأي حال من الاحوال مجرد مصلحة لا سند لهـا تعارض القياس الصحيح وترجح عليه • ويمكننا أن نجمع المعاني الثلاثة له في عبارة واحدة ، اذا عرفناه بأنه : **استثناء خاص من قاعدة اقتضاه دليل شرعي صحيح •**

---

١ ـ راجع المبسوط للسرخسي ج ١٢ ص ٩٣ باب الصدقات •

بقيت ملاحظة لا بد من التنبيه اليها ، وهي أن هذا الذي ذكرناه من عود الاستحسان في الحقيقة الى أحد الادلة الشرعية المتفق عليها ، لا يستلزم أن تكون جزئيات الاحكام القائمة على الاستحسان متفقا عليها أيضا ، لان الدليل وان كان في جملته مكان اتفاق ، الا أن استنباط المدلولات منه قائم على الاجتهاد ، وهو مثار للخلاف في كثير من الاحيان . ولذا فلا ينبغي أن يفهم من اختلاف الحنفية أو المالكية مع غيرهم في كثير مما خرجوه على الاستحسان ، أنه دليل زائد على الادلة الشرعية المعروفة وقسيم لها إذ إن الخلاف آت ـ بعد ما عرفت من أن الاستحسان ليس الا اصطلاحا في التسمية ـ من كيفية الاستنباط وعوارض الأدلة والمدلولات . الا ترى أن القياس أصل متفق عليه لدى جمهور المسلمين ، ومع ذلك فان الخلاف كثيراً ما يقع في جزئيات الاحكام المترتبة عليه ، والسنة أصل لا خلاف فيه ، ومع ذلك فكثيرا ما يقع الخلاف في كيفية الاستدلال به والاعتماد عليه .

سبب إنكار الشافعي للاستحسان

فان قيل فلما اذا انكر الشافعي الاستحسان بشدة ، وتبعه في ذلك كثير من الأصوليين ، وهلاّ هونوا من أمره والتمسك به ، ما دام أنه لا ينطوي على دليل متنازع فيه ، بل هو آيل الى الأدلة الشرعية المعروفة ؟ .

قلت : ذكر السعد في حاشيته على التوضيح بعد أن أوضح أن الاستحسان آيل على اختلاف معاينة الى الأدلة الشرعية المتفق عليها ، ما نصه :

(.. ولما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان ، مع أنه قد يطلق لغة على ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير ، وكثر استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق ـ كان انكار العمل به عند الجهل

بمعناه مستحسنا ، حتي يتبين المراد منه ، اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه [١]) أ هـ •

وأقول ، لا ريب أن هذا كلام سديد في توجيه إنكار القول بالاستحسان ، فالانكار ليس من حيث إنه دليل مستقل لم يأت به التشريع ، بل من حيث إن هذه الكلمة تَرْجَمة غير لائقة ؛ اذ الاستحسان اما أن يكون نابعا من الرأي المجرد ، وهو استحسان باطل بالاتفاق ، وعليه يحمل قول الشافعي : من استحسن فقد شرع ، وإما أن يكون نابعاً من الشرع وقد استحسن الشرع ما استحسنه من الاحكام بالادلة المعروفة والمتفق عليها ، فلا داعي إلى الاستعاضة عن هذه الادلة بترجمة أخرى • هذا الى جانب أن في استعمال هذه الكلمة من غموض المعنى والتباس القصد ما يفسح المجال لأولي البدع والزيغ أن يتسللوا ببدعهم من هذا الطريق ، اذ هو طريق يجعلهم في مأمن من الوقوع تحت مجهر البحث والنقاش عن طريق الحجة والبرهان •

* * *

والخلاصة أن المصلحة لا عبرة بها اذا عارضها قياس صحيح • سواء كانت مصلحة لا شاهد لها في الشرع كالمصالح المرسلة ، أو كانت مصلحة معتمدة على مناسب معتبر من الشرع كالقياس اذا عارضه قياس أقوى منه في الاعتبار •

وما يتوهمه بعض الباحثين من أن بعض الأئمة خصوا القياس بالمصلحة في بعض الفروع ، ليس كذلك ، وانما الحقيقة أنهم رأوا أن مقومات

---

١ ـ التلويح على التوضيح لسعد الدين التفتازاني ج٢ ص٨٢ ط الحلبي •

القياس لم تتوفر في بعض الجزئيات بسبب دليل شرعي آخر أثر في نقض العلة بالنسبة لها ، وذلك كأمثلة الاستحسان التي ذكرناها • والفرق كبير بين اهمال القياس الصحيح في أمر لمجرد أن مصلحة رؤيت في طريقه ، وبين ترك مقتضى القياس فيه ، لأنه يستند الى دليل شرعي آخر ينقض علة القياس فيه • والله أعلم •

الضابط الخامس
عدم تفويتها مصلحةً أهمّ منها أو مساوية لها

ذكرنا فيما مضى أن الشريعة الاسلامية متضمنة لمصالح العباد ومتفقة معها • وقلنا ان دليل ذلك ثابت بالاستقراء في الكتاب والسنة وما اتفق عليه من قواعد الفقه •

كما بينا أيضا أن حكمة الله اقتضت ، أن لا تنال المصالح والملاذ الا على حساب شيء من راحة الانسان وأهوائه ، وأن لا تجنى الآلام والمصاعب الا وهي مصاحبة أو تابعة لبعض مبتغياته وأغراضه ؛ وشرحنا حينئذ طرفا من عظيم حكمة الله تعالى في ذلك [1] •

والذي أريد ايضاحه هنا ، هو أن هذه الحقيقة لا تخل بشيء من قولنا : ان شريعة الله قائمة على أساس مصالح العباد • لأن المقصود بمراعاتها لمصالحهم أنها تقضي بتقديم الأهم منها على ما هو دونه ، وبالتزام المفسدة الدنيا لاتقاء الكبرى ، حينما تتلاقى المصالح والمفاسد في مناط واحد ، أو يستلزم أحدهما الآخر لسبب ما • فهذا هو الميزان الذي حكمته هذه الشريعة الغراء في مراعاة المصالح ونتائجها ، وفهم درجاتها في الاهمية بنظر الشارع ؛ حتى لا يحيد المجتهد عن التمسك بهذا الميزان لدى اجتهاده في المصالح أو المفاسد التي لم يجد نصا في شأنها •

فهذا الأمر هو ما سأتناوله ان شاء الله في هذا البحث ، وسأشرحه من خلال بيان النقاط التالية :

---

١ ـ راجع ما ورد في الباب الأول من هذا الكتاب ما بين ص ١٠٠ و ١٠١ •

١ ـ ميزان تفاوت المصالح في الأهمية •

٢ ـ اثبات الدليل الشرعي على صحة هذا الميزان •

٣ ـ تحقيق في معنى تقديم المصلحة أو اهمالها لدى تعارض مصلحتين في مناط واحد •

٤ ـ الفرق بين ما اتفق عليه من هذا الضابط ، وما اختلف فيه ، مما يسمى «سد الذرائع» ولنمض في بحثنا هذا على هذا النسق ، بادئين بالنقطة الأولى :

١ ـ ميزان تفاوت المصالح في الأهمية

وهذا الميزان يتناول تصنيف المصالح في الأهمية من جوانب ثلاثة •

الجانب الأول ـ النظر الى قيمتها من حيث ذاتها ، وترتيبها في الاهمية حسب ذلك •

الجانب الثاني ـ النظر اليها من حيث مقدار شمولها •

الجانب الثالث ـ النظر اليها من حيث التأكد من نتائجها أو عدمه •

فاذا تعارضت مصلحتان في مناط واحد ، بحيث كان لا بد لنيل احداهما من تفويت الأخرى ، وجب عرضهما على النظر ، من هذه الجوانب الثلاثة ابتداء من الأول ، فالذي يليه •

واذا نظرنا الى الجانب الأول ، وهو اختلاف قيم المصالح من حيث ذاتها ، وجدنا أن كليات المصالح المعتبرة شرعا متدرجة حسب الأهمية في خمس مراتب وهي حفظ : الدين ، النفس ، العقل ، النسل ، المال • فمابه يكون حفظ الدين ، مقدم على ما يكون به حفظ النفس عند تعارضهما ، وما به يكون حفظ النفس مقدم على ما يكون به حفظ العقل ، وما به يكون حفظ العقل مقدم على ما يكون به حفظ النسل ، ومابه يكون حفظ النسل

مقدم عند التعارض على ما يكون به حفظ المال [١] .

ثم ان رعاية كل من هذه الكليات الخمسة ، يكون بوسائل متدرجة حسب الأهمية في ثلاث مراتب،وهي :الضروريات ،فالحاجيات ،فالتحسينيات. فالضروريات ما يكون به حفظ هذه المصالح ، بحيث تصل الحاجة اليها لذلك الى حد الضرورة [٢] . كالضرورة الى الجهاد لحفظ الدين ، والضرورة الى تناول الغذاء لحفظ النفس ، والضرورة الى تحريم الخمر لحفظ العقل،. والضرورة الى اباحة المعاملات المالية لحفظ المال وكسبه .

والحاجيات ما يُحتاج اليه لحفظ المصالح بشرط أن لا تصل الى حد الضرورة ، كالحاجة الى النطق بالشهادتين وكالرخص المخففة عند لحوق المشقة ، لحفظ الدين ، وكاباحة الصيد والتمتع بالطيبات لحفظ النفس ، والحاجة الى المعارف والعلوم لحفظ العقل .. الخ .

والتحسينيات ، هي ما استحسن عادة لحفظ المصالح ، دون احتياج بالمعنى السابق اليه ، وذلك في الدين كحكم ازالة النجاسة ، وستر العورة وأخذ الزينة والتقرب بنوافل الخير ، وفي حفظ النفس كآداب الأكل والشرب ، ومجانبة المآكل النجسة . وفي حفظ العقل كمجانبة الملهيات وكل ما ينصرف به العقل عن أهم وظائفه التي خلق من أجلها ، وهكذا ...

وينضم الى كل مرتبة من هذه المراتب الثلاث ، ما هو مكمل لها ، فهو

---

١ - الترتيب بهذا الشكل بين هذه الكليات الخمسة ، محل اجماع . ولا عبرة بقول من رأى تقديم حفظ النفس على الدين . بدليل قوله تعالى « ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم وأموالهم » الآية .

٢ - اخذنا تعاريف هذه الأمور الثلاثة من الجلال المحلي في شرحه على جمع الجوامع . هذا وقد ذكرنا طرفا من هذا البحث في الضابط الأول من ضوابط المصلحة ، وانما اضطررنا هنا الى اعادة بعض ذلك لعلاقته الشديدة بما نريد البناء عليه ، وهو حكم تعارض المصالح مع بعضها .

مندرج معها في الرتبة . وذلك في الضرورات مثل حد قليل السكر بالنسبة لحفظ العقل ، والتماثل في القصاص بالنسبة لحفظ النفس ، وفي الحاجيات مثل خيار البيع لحفظ المال ، واعتبار الكفء لحفظ النسب ، وفي التحسينيات مثل آداب الطهارة ومندوباتها ، وترك ابطال الاعمال ، والانفاق من طيبات المكاسب .

فاذا تقرر هذا ، فاعلم أن الضروري مقدم على الحاجي عند تعارضهما ، والحاجي مقدم على التحسيني عند التعارض ، بمعنى أننا نهمل الحاجي الذي لا ضرورة اليه في سبيل الابقاء على أصل المصلحة ، ونهمل التحسيني الذي لا حاجة اليه في سبيل بقاء ما يحتاج اليه أصل المصلحة ، وكل من هذه الثلاثة مقدم على ما هو مكمل له عند تعارضه معه .

وسبب ذلك ، أن الضروري هو الأصل المقصود ، وأن ما سواه مبني عليه كوصف من أوصافه أو كفرع من فروعه ، ولا ريب أن اهمال الفرع أو الوصف عند الضرورة لا يوجب الغاء الأصل أو الموصوف ، أما الأصل أو الموصوف فلا ريب أن اختلاله اختلال لكل ما يترتب عليه ويتفرع منه ، لأن الأصل اذا اختل ، اختل الفرع من باب أولى [1] . مثال ذلك ما لو تعارضت ضرورة حفظ النفس مع بعض الحاجيات كمشروعية الأكل من الحلال بالنسبة لمن أشرف على الهلاك ، وليس في متناوله الا الحرام . فلو ألغينا الحاجي لم يخل ذلك بالضروري وهو حفظ النفس ، أما اذا التزمناه فانه يعود بالاخلال على الضروري لاستلزامه الهلاك ، واذا انتفى الضروري انتفى معه الحاجي الذي هو وصف من أوصافه من حيث أريد بقاؤه . ومثاله أيضا ما لو تعارض أداء صلاة الجماعة وهو حاجي مع الاقتداء بالامام الصالح وهو تحسيني ، وذلك اذا كان امام البلدة أو الحي فاسقا أو فاجرا

---

١ - راجع الموافقات ج ٢ ص ١٨ .

، فلو أهملنا المصلحة التحسينية هنا لأحرزنا بذلك مصلحة حاجية هي اقامة شعار الجماعة ، أما لو التزمناها ـ وهي هنا غير متوفرة الا بترك الجماعة ـ فان ذلك يفوت علينا المصلحة الحاجية وهي أصل للتحسيني ، فينتفي معه التحسيني أيضا من حيث أريد احرازه والحفاظ عليه • وهلم جراً في كل مثال تتعارض فيه مصلحتان من هذه المصالح الثلاثة المتدرجة في مدى أهميتها لحفظ احدى الكليات الخمسة •

اما اذا كانت المصلحتان المتعارضتان ، في رتبة واحدة كما لو كان كلاهما من الضروريات أو الحاجيات أو التحسينات ، فينظر :

فان كان كل منهما متعلقا بكلي على حدة ، جعل التفاوت بينهما حسب تفاوت متعلقاتها ، فيقدم الضروري المتعلق بحفظ الدين على الضروري المتعلق بحفظ النفس ، وهكذا ••••

أما اذا كانت المصلحتان المتعارضتان متعلقتين بكلي واحد ، كالدين أو النفس أو العقل ، فعلى المجتهد أن ينتقل حينئذ الى الجانب الثاني من النظر ، وهو كما قلنا : جانب النظر اليهما من حيث مقدار شولهما •

وبيان ذلك أن المصالح وان اتفقت فيما هي مصلحة له ، وفي مدى الحاجة اليها ، ولكنها كثيرا ما تختلف في مقدار شمولها للناس ومدى انتشار ثمراتها بينهم • فيقدم حينئذ أعم المصلحتين شمولا على أضيقهما في ذلك • اذ لا يعقل اهدا رما تتحقق به فائدة جمهرة من الناس ، من أجل حفظ ما تتحقق به فائدة شخص واحد أو فئة قليلة من الناس • على أن الفرد لا يتضرر بترجيح مصلحة الجماعة عليه ، لدخوله غالبا فيهم ، واليك أمثلة لذلك •

المثال الأول ترجيح الانتفاع العام بالكلأ أو الماء الواقعين في أرض غير مملوكة ، على احتياز الفرد له • فكلا المصلحتين في درجة واحدة من القوة

وهي درجة الحاجيات ، بيد أن مصلحة تسبيله لعامة الناس ، أوسع شمولا من مصلحة امتلاك فرد واحد له ، مع أنه لا مرجح للثاني من ملكية خاصة أو توفر أحد مقوماتها وأسبابها [1] •

المثال الثاني ، ترجيح الانشغال بتعليم شرعي على الانشغال بما وراء الفروض من نوافل العبادات • لأن الأول أشمل فائدة من الثاني •

المثال الثالث ترجيح مصلحة حفظ عقول الناس من الزيغ على مصلحة الفرد في ممارسة حرية الرأي والكتابة عند تعارضهما ، لأن الأولى أعم أثرا وشمولا من الثانية وبتعبير آخر : لأن المفسدة المترتبة على اهمال المصلحة الأولى أشد خطرا من المفسدة المترتبة على اهمال الثانية ، لسعة انتشار تلك دون هذه ، مع العلم بأن كلا المصلحتين في رتبة الحاجيات •

المثال الرابع ترجيح مصلحة عامة أهل السوق على مصلحة الواحد منهم في تلقيه للركبان والشراء منهم خارج البلدة ، لأن الأولى أوسع شمولا من الثانية وان كان كلاهما في رتبة المصالح الحاجية •

اذا تقرر هذا فاعلم أنه لا بد مع ذلك كله من النظر الى الجانب الثالث من المصلحة وهو مدى توقع حصولها في الخارج • ذلك أن الفعل انما يتصف بكونه مصلحة أو مفسدة حسب ما ينتج عنه في الخارج ، وربما

---

١ ـ من أهم مقومات صحة التملك للشيء أن يكون مما دخلته يد الصنعة والايجاد ، كعامة انواع المنسوجات والمصنوعات والمزروعات وأثمانها ولما كانت عيون المياه والكلأ الخلقي المباح وما تستوقد به النار من احطاب الاحراش موجودة بذاتها ، ولم تكن لأي يد دخل في ايجادها أو صنعها او استخراجها او استصلاحها ، كان استيلاء يد الملكية الخاصة عليها ترجيحا بدون مرجح، وانما يقاس على هذه الثلاثة التي أخبر الرسول أن الناس شركاء فيها ـ ما يشبهها من هذا الوجه فقط كعيون النفط والكبريت والحجارة الكائنة في غير ملك لأحد ، كما قال الامام الشافعي في كتابه الأم •

كانت نتيجة الفعل مؤكدة الوقوع كحفر بئر خلف باب دار في الظلام ، فمفسدة هذا الفعل مؤكدة في العادة ، وكالتجارة في مال اليتيم نقدا ، فمصلحة ذلك مؤكدة أيضا في العادة ، وربما كانت النتيجة مظنونة - على اختلاف درجات الظن - وذلك مثل بيع السلاح في وقت الفتن وبيع العنب للخمار ، فمفسدتهما راجحة الوقوع ، ومثل التجارة في مال اليتيم دينا مع التوثيق ، فمصلحته راجحة الوقوع أيضا ، وربما كانت النتيجة مشكوكة أو موهومة ، كحفر بئر في نجوة من المارين من الناس ، وبيع العنب لمن جهلت صنعته ، فمفسدتهما مشكوكة أو موهومة • ومثل التجارة بمال اليتيم ديناً وبدون توثيق ، وهجوم فئة من المسلمين العزل على ضعفهم من الأعداء المسلحين ، فمصلحة كل منهما من الربح والنصر مشكوكة أو موهومة •

اذا علمت هذه فلا يجوز ترجيح مصلحة على أخرى اذا كانت مشكوكة أو موهومة الوقوع مهما كانت قيمتها أو درجة شمولها ، بل لا بد الى جانب هذا أن تكون مقطوعة الحصول أو مظنونة • أما مقطوعة الحصول فواضح ، وأما المظنونة ، فلأن الشارع قد نزل المظنة منزلة المئنة في عامة الأحكام ، ما لم ينسخ الظن بيقين معارض •

* * *

والخلاصة أنه لا بد لاعتبار المصلحة من شرط أساسي : هو رجحان الوقوع ؛ ثم هي تتدرج في مراتب من الأهمية الذاتية ، ممثلة في مراتب الكليات الخمسة ، وفي الوسائل الثلاث لاحرازها ، وهي الضروريات ، والحاجيات والتحسينات • ثم تتدرج بعد ذلك حسب درجة شمولها وسعة فائدتها • فعلى ضوء هذا الترتيب تتصنف عند التعارض ويرجح البعض منها على الآخر •

* * *

٢ ـ إثبات الدليل الشرعي على صحة هذا الميزان

ولنذكر أولا ما يدل على أن المصالح الشرعية متفاوته في الجملة وأنها متدرجة في مراتب مختلفة من الأهمية :

فمن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم « الايمان بضع وسبعون شعبة ، اعلاها شهادة أن لا اله الا الله ، وأدناها اماطة الأذى عن الطريق [١] » فقد دل الحديث على أن المصالح التي أتى بها هذا الدين ، متفاوتة في العلو والرتبة ، فاذا كان اعلاها متمثلا في شهادة التوحيد ، وأدناها ممثلا باماطة الأذى عن الطريق ـ فان ما بين هذين الطرفين من المصالح متدرج في العلو والنزول بينهما حسب مدى القرب والبعد الى كل منهما •

ومن ذلك قوله تعالى « ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما [٢] » فقد دلت الآية على أن المعاصي متفاوتة في الاثم المترتب على ارتكابها • وقد ذكرنا فيما سبق أن تفاوت الاثم على المعاصي لا يصح أن يكون لتفاوت القوة في طلب الترك ، لان الطلب الجازم من حيث ذاته لا يتفاوت ، فلا بد أن يكون ذلك لتفاوت خطر المفاسد المترتبة عليها [٣] • وأنت خبير أن المفاسد ليست الا نقائض للمصالح ، فتفاوتها في الخطورة ليس الا فرع تفاوت المصالح في الأهمية •

فاذا ثبت أن المصالح المطلوبة متفاوتة في الجملة ، وأنها متدرجة في مراتب مختلفة ، فاعلم أن الدليل على ميزان هذا التفاوت والتدرج مأخوذ من دليل الاستقراء لعامة جزئيات الاحكام الشرعية ، فقد دل ذلك بما لا يقبل

---

١ ـ النسائي وابو داود وابن ماجه •
٢ ـ النساء : ٣١ •
٣ ـ راجع ص ٤٥ ـ ٤٦ من هذا الكتاب •

الشك على أن تدرج المصالح قائم على المنوال والترتيب الذي ذكرناه •
واليك نموذجا من هذه الأحكام :

أولا - للاستدلال على نظام ترتيب الكليات الخمسة :

أ - مشروعية الجهاد في سبيل الله ، فقد دلت على أن مصلحة حفظ النفس متأخرة عن حفظ الدين ، ولذا شرعت التضحية بها في سبيله •

ب - ما أجمع عليه المسلمون من جواز شرب المسكر أو ما يضر بالعقل اذا تعين ذلك للخلاص من هلاك غالب الوقوع ، فقد دل على أن مصلحة حفظ العقل متأخرة عن حفظ النفس ، ولذا شرعت التضحية بها من أجل حفظ النفس •

جـ - ماتم الاجماع عليه من أنه يشترط لجلد الزاني أن لا يتسبب عنه اتلاف له أو لبعض حواسه أو قواه العقلية • فقد دل ذلك على أن مصلحة حفظ النسل متأخرة عن مصلحة حفظ العقل [1] •

د - ما ورد من صريح النهي عن اتخاذ الزنا وسيلة للكسب ، من ذلك قوله تعالى (ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان أردن تحصنا لتبتغوا عرض

---

١ - قد يقال فلماذا كان حد الشرب أربعين جلدة وحد الزنا مائة جلدة ؟ والجواب أن الشرب مظنة لمفسدة العقل التي تستلزم مفاسد أخرى لا تلبّس بالمفسدة نفسها • على حين أن الزنا انما هو التلبس بالمفسدة نفسها ، ذكر هذا الفرق الدهلوي في كتابه حجة الله البالغة • أقول وثمة فرق آخر اقتضى زيادة التشديد في حد الزنا ، وهو ان بينة الحد في الزنا لا تكون الا بأربعة شهود ، شاهدوا وقوع الفاحشة برأي العين ، وذلك لا يأتي في الغالب الا اذا ارتكب الزاني زيادة على الفاحشة نفسها جريمة الاستهانة بسمعة المجتمع وصيانته ، وجلجل بفاحشته بين اسماع الناس وأبصارهم • على حين أن حد الشرب يثبت بشاهدين اثنين ، رغم صعوبة التستر فيه •• هذا الى أن الرغبة في الزنا طبيعة متأصلة في البشر اقتضاها حمل الناس على النكاح لبقاء النسل فاقتضى ذلك أن تكون زواجرها أشد•

الحياة الدنيا [١]) فقد دل على أن مصلحة المال وكسبه متأخرة عن مصلحة حفظ النسل •

ثانيا - للاستدلال على ترتيب ما به رعاية هذه الكليات :

وانما تكون رعايتها كما قلنا ، بشرع الضروريات ، فالحاجيات ، فالتحسينيات•

فمن الدليل على ذلك ما رواه أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : (الجهاد واجب عليكم مع كل أمير ، برا كان أو فاجرا وان هو عمل الكبائر ، والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم برا كان أو فاجرا وان هو عمل الكبائر [٢]) فقد أهملت السنة حيال ضرورة حفظ الدين بالجهاد ما قد يعارضها من الحاجيات ، كما أهملت حيال حاجة اقامة الجماعة بالمساجد ما قد يعارضها من التحسينيات ؛ اذ من المعلوم أن اقامة امام عادل غير فاسق ، واتباعه على ذلك ، من الحاجيات الواجبة على المسلمين ، ولكن الرسول صلى الله عليه وسلم أمر بتجاوز هذه الحاجة اذا وقفت في طريق ضرورة الجهاد فأوجب الجهاد حتى وراء الامام الفاسق ، كما أن تخير افضل الأئمة علما ودينا للصلاة وراءه من التحسينيات التي شرعها الاسلام ، ولكن الرسول صلى الله عليه وسلم امر بتجاوز ذلك اذا عارض أداء ما هو داخل في الحاجيات كاقامة صلاة الجماعة ، وذلك بأن لم يتوفر في الحي غير الامام الفاسق •

ومن ذلك أيضا ، أن ستر العورة من محاسن الصلاة ولكنه اذا استلزم ترك أصل الصلاة - وهي من الحاجيات لحفظ الدين - وجب التجاوز عن شرط ستر العورة بالاجماع حتى لا تفوت الصلاة نفسها ، وذلك في حق فاقد الثوب •

ومن ذلك أيضا ان تحاشي اسباب الغرر في المعاملات من التحسينيات

---

١ - سورة النحل : ٣٢ •

٢ - رواه أبو داود والبيهقي في السنن •

المتعلقة بحفظ المال ، ولكن الاغراق في الحذر منها قد يفوت أصل الغرض من المعاملات وهي من الحاجيات لحفظ المال ، كما في السلم والاجارة والقراض ، فاجازها الشارع رغم ما قد يكون فيها من شائبة الغرر حتى لا يفوت الحاجي الذي هو أصل له •

وسائر أحكام الشريعة الاسلامية قائمة على هذا الاساس ، ومرتبة هذا الترتيب • وبناء على هذا الاستقراء تم الاجماع على أن رعاية الكليات الخمسة تبدأ بشرع الضروريات التي لا بد منها لحفظها ، ثم تنتقل منها الى الحاجيات ثم الى التحسينيات ، فان عاد الأخذ بأحد هذين الأخيرين ، بالنقض على ما قبله ، أهمل ، حفظا لما هو أصله له وسابق عليه ، هذا الى جانب أن الدليل العقلي يقضي بذلك كما مر بيانه •

واذا تم الدليل على أن هذا هو ميزان ترتيب المصالح في الشريعة الاسلامية أصبح من السهل على المجتهد أو الباحث أن يعلم موقف الشارع من جملة المصالح التي يزخر بها عصرنا الحديث مما لم يسبق نص أو بيان لحكمه من الكتاب أو السنة أو كلام الفقهاء السابقين ، فما عليه الا أن يعرض ما يراه من ذلك على هذا المقياس ، بأن يعلم درجته بين الكليات الخمسة ومدى أهميته في حفظها ، ثم لينظر ، فان كان الأخذ بها يعود بالنقض على ما هو أهم ، وجب اطّراحها واهمالها • والا كانت مشروعة واعطي لها من حكم الاباحة أو الندب أو الوجوب حسب قدر الحاجه اليها•

تطبيق على ذلك :

ولعل من المناسب أن نحاول تطبيق هذا الضابط على عدد من الأمثلة المختلفة التي قد تعرض للباحث اليوم ، فان في ذلك مزيداً من رسم حدوده وتنويره في الذهن • وهو أهمّ ما ينبغي أن يكون متجليا في تفكير من ينصب نفسه للاجتهاد في هذا العصر :

المثال الأول ـ ازالة المنكر المقدور على ازالته • فهو واجب في الأصل باجماع المسلمين • ولكن ما الحكم اذا كانت ازالته تتسبب في ايجاد منكر آخر ؟ يجب أن نقارن أولا بين كل من المنكرين : الذي يراد ازالته والذي يغلب على الظن تسببه عن ذلك • فاما أن يكونا في مرتبة واحدة من الاهمية، بأن يكون كلاهما مفوتين لما هو ضروري أو حاجي أو تحسيني ، أو يكونا في مرتبتين مختلفتين من ذلك • وفي الحالة الأولى اما أن يكونا عائدين الى كلي واحد من الكليات الخمسة ، أو يكون كل منهما عائداً الى كلي على حدة • فالحالات ثلاثة :

ففي الحالة الأولى ، وهي أن يكونا مفوتين لمصلحتين في رتبة واحدة من الاهمية ، عائدتين الى كلي واحد ، ينظر الى أوسعهما انتشارا فيرجح على الآخر في الدرء أو الازالة ، كما لو تسبب عن انكار الواعظ في درسه على من يتساهل في حضور الجماعة الغاء دروسه وانقطاع فائدته عن الناس ، فكلا المنكرين مفوت لما هو من التحسينيات المتعلقة بحفظ الدين ، غير أن فساد انقطاع العالم عن تدريسه لمَّا كان أوسع ضررا بين الناس من فساد ترك صلاة الجماعة ، وجب السكوت على الثاني درءا لما هو أخطر منه من ناحية الشمول والانتشار • أما اذا تساويا في ذلك أيضا ، فلا يمكن أن يوجد ضابط واضح لترجيح أحد المنكرين على الآخر في الخطورة الا فيما يراه المجتهد ويميل اليه•ذلك أن كلا من الحاجيات والتحسينيات والضروريات قد تتفاوت في مدى الأهمية ، كما قلنا ، ولكنه تفاوت دقيق لا يخضع لموازين واضحة وانما البحث فيها آيل الى ما يراه عقل المجتهد وفقهه ، وذلك كما لو كان المنكر المراد ازالته رباً يأخذه رجل من الناس ، وغلب على الظن أنه لو منع من ذلك لسرق عين القيمة من أموال الآخرين ، فالترجيح بين المنكرين خاضع لما يراه المجتهد من ملابسات الظروف والاحوال وما يتوقعه من نتائج كل منهما •

أما في الحالة الثانية ، وهي أن يكون كل من المنكرين متعلقا بكلي

على حدة ، فينبغي أن يكون الترجيح بينهما حسب رجحان أحد الكليين على الآخر • فاذا كان المنكر المراد ازالته ، هو محال الخمر وحاناته ، وكان المنكر المتسبب عنه اتلاف الأموال الطائلة التي قامت بها هـذه المحال ، تعيّن ازالة الأول وان تسبب عنه الثاني ، لأنّ الأول متعلق بحفظ العقول، والآخر متعلق بحفظ الأموال ؛ ولا قيمة لحفظ الأموال اذا عارض ما به يكون حفظ العقول • الا ترى الى قوله تعالى عن الخمر والميسر : (قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس وأثمها اكبر من نفعهما) فأهدر ما هو في ظاهره نفع ترجيحا للاثم الكبير المستتبع له •

أما في الحالة الثالثة ، وهي أن يكون المنكران مختلفين في نسبة الاهمية ، بأن يكون أحدهما مفسدا للضروري والآخر للحاجي أو التحسيني ، فيتعين الأهم منهما للازالة أو الدرء ، كما لو وجد انسانا يتناول شرابا مباحا ولكنه متنجس ، وعلم أنه لو أراقه لاستعاض صاحبه عنه بالخمر، فيتعين درء الثاني وان استدعى ذلك السكوت على الأول ، لان الأول متعلق بالتحسينيات ، والثاني متعلق بالضروريات •

غير أنه يستثنى من مقتضى هذه الحالة الثالثة ، ما لو كان أحد المنكرين ضرورياً عائدا الى حفظ النفس والثاني حاجيا عائدا الى حفظ الدين ، فمع أنه يجوز اهمال الحاجي المتعلق بالدين ، حفظا لضرورة حفظ النفس ، وهو مقتضى هذه الحالة الثالثة ـ إلا أنه يستحب تقديم جانب الدين وان استلزم التضحية بضروريات حفظ النفس ، وذلك إعزازاً لجانب الدين الذي هو اساس القيم كلها كما لو أكره على النطق بكلمة الكفر ، وكان في سكوته عنها تلفه وهلاكه •

المثال الثاني ـ مشاركة المرأة للرجل في الوظائف وشؤون المعامل والمصانع ، فعلى فرض أنها مؤثرة في زيادة الدخل والانتاج ، وهي من التحسينيات المتعلقة بمصلحة حفظ المال ، إلا أنها مفوتة لضرورة ستر

المرأة وحاجات الاسرة الصالحة ، وهي من المكملات المتعلّقة بمصلحة حفظ النسل ، ومصلحة النسل مقدمة على مصلحة المال •

المثال الثالث ـ النكاح ، وهو من الضروريات المشروعة لحفظ النسل على الوجه السليم ، ولكنه قد يكلّف صاحبه تحمل مشقة من أجل الرزق وعدم ارتفاعه لديه الى مستوى الكمال • فيجب تقديم ما بـه يتم حفظ النسل وان فاتت به الرفاهية المتعلقة بمصلحة المال ، لان ذلك ضروري وهذا تحسيني ، ولأن الأول متعلق بمصلحة النسل والثاني متعلق بمصلحة المال • وأنت خبير أن المثال وارد على من توافرت في نفوسهم خصائص البشرية من الحاجة الى النكاح •

المثال الرابع ـ جهاد المسلمين اذا كانوا من قلة العدد أو ضعف العدة بحيث يغلب على الظن أنهم سيقتلون من غير أي نكاية في أعدائهم • فينبغي أن نقدم هنا مصلحة حفظ النفس ، لأن المصلحة المقابلة وهي مصلحة حفظ الدين موهومة أو منفية الوقوع ، وقد مـَّر أنه يجب لتقديم مصلحة على أخرى ، أن لا تكون موهومة الوقوع وان رجحت على الاخرى من حيث مدي أهميتها الذاتية بل ويقرر العز بن عبد السلام حرمة الخوض في مثل هذا الجهاد قائلا :

« فاذا لم تحصل النكاية وجب الانهزام ، لما في الثبوت من فوات النفوس مع شفاء صدور الكفار وارغام أهل الاسلام ، وقد صار الثبوت هنا مفسدة محضة ليس في طيها مصلحة [1] » •

وقس على هذه الأمثلة غيرها مما تتقاوم فيه مصلحتان ، فينبغي أن يصار الى أقواهما اعتبارا من جهة الشارع ، وانما يتبين الأقوى في الاعتبار

---

١ ـ قواعد الأحكام ج ١ ص ٩٥ •

باتباع هذا الميزان ، ومن أدركه بتفهم كامل وتذوق صحيح ، سهل عليه معرفة الحكم في كثير مما تتجاذبه الاعتبارات والنتائج المختلفة •

ثم أن هذا القدر الذي بسطناه في ذلك قدر متفق ومجمع عليه لدى عامة الأئمة ، وهو لذلك يعتبر ضابطاً كليا لا يمكن أن يأتي فيه أي خلاف، اللهم الا ما كان في الطريق إلى استعمال هذا الضابط نفسه ، أي ما كان بسبب الخلاف في تحقيق المناط ، كأن يقع الخلاف في مصلحة ما : هل هي من قبيل التحسيني أو الحاجي ، أو هل هي من الحاجي نفسه أم من مكملاتـــه •

أما ما وراء القدر الذي ذكرناه ، وذلك كالتفاوت الدقيق الذي قد يكون في درجة الحاجيات أو التحسينيات نفسها ، فلم نعرض له ، لأن هــذا التفاوت لا يخضع كما ذكرنا لضابط يمكن الاجتماع عليه ، وانما هو عائد الى ملكة المجتهد وفقهه ، وربما وقع النزاع والخلاف في ذلك بين الباحثين•

* * *

٣ ـ تحقيق في معنى تقديم أحد المصلحتين واهمال الأخرى

ثم ان تقديم المصلحة الراجحة على الأخرى ، يكون على وجهين من الاعتبار ، كما أن مرجوحية الأخرى أيضا تكون على وجهين من ذلك • ولنفصل القول أولاً في تحقيق معنى اعتبار المصلحة الراجحة ، فنقول :

حينما تتقابل مصلحتان متخالفتان في مناط واحد ، ويحكم بناء على الميزان السابق ذكره ، باعتبار أحدهما وترك الأخرى ، فان الجانب المتروك لا يخلو عن احدى حالتين :

الحالة الأولى أن يكون هذا المتروك معتبراً في الاصل بدليل خاص من الشارع ، بناء على أصل كلي شامل لكل الحالات بحيث يقتضي منع الأخذ بغيره ؛ ولكن ثبت ترجيح الجانب الآخر استثناء من الأصل الشامل ، للتخفيف والتيسير على المكلف .

الحالة الثانية أن يكون الجانب المتروك في الاصل كذلك ، بأن لا تكون مشروعيته ثابتة بدليل معيَّن أصلاً ، أو تكون ثابتة بدليل خاص بما وراء المناط الذي وجدت فيه المصلحة الراجحة ، بحيث لا يشملها ابتداء ، أو تكون ثابتة بدليل عام شامل لها ، ولكن رجحانها هنا كان بسبب غير التخفيف والتسهيل .

فالمصلحة الراجحة بالاعتبار ، في الحالة الأولى ، يكون اعتبارها داخلا في حقيقة الرخصة ومعناها. ذلك أن الرخصة هي « حكم ثبت على خلاف الدليل لعذر [1] » ومعنى ذلك أنها الحكم بموجب مصلحة اقتضاها دليل التيسير على المكلف ، رغم أنها معارضة بمصلحة أخرى قام دليل عام على اعتبارها في جميع الحالات . كترجيح مصلحة المريض بالترخيص له بالصلاة قاعدا والأفطار في رمضان ، وكترجيح مصلحة المسافر بالترخيص له بصحة الجمع بين الصلاتين عند من يقول بذلك ، وكترجيح مصلحة الجائع الفاقد لضروري الطعام في الترخيص له بالاخذ من مال الغير . فالجانب المرجوح في هذه الامثلة ونظائرها مشروع في الاصل بدليل عام يشمل هذه الحالات التي تتبدى فيها مصلحة التخفيف على المكلف ، لو لم ترجح هذه المصلحة بثبوت استثنائها من مقتضى الدليل العام .

والذي ينبغي أن أوضحه هنا ، هو أن حكم الرخصة ليس خارجا عن مقتضى الميزان الذي ذكرناه كما قد يبدو لأول وهلة ، بل هو متفق

---

١ - هذا التعريف ذكره البيضاوي في المنهاج .

معه وقائم على أساسه ، فكل رخصة لا بد أن تجدها مستندة الى مصلحة هي بحد ذاتها أرجح مما استندت اليه العزيمة في ذلك المناط ، أو هما متساويان في القيمة ولكن ترجحت الرخصة بقصد التخفيف على العباد تجاه تلبسهم بالأعـذار .

فصلاة المريض جالسا ـ اذا شق عليه القيام أو غلب على الظن أنه يؤخر برءه أو يزيد في مرضه ـ تستند الى مصلحـة حاجية راجعة الى حفظ النفس ، على حين أن وقوفه فيها ـ وهو الحكم الذي يقتضيه الدليل الأصلي من مكملات المصالح الحاجية لحفظ الدين ، والمصالح الحاجية مقدمة ـ لدى التعارض ـ على تكميلياتها .

وافطار المسافر في رمضان تخفيفاً للمشقة التي من شأنها ان تلازم المسافر ، من الحاجيات المفتقر اليها للتوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب الى الحرج ، والمصلحة التي في مقابلها وهي الصوم فائتة الى بدل وهـو القضاء . فالذي فات بدون بدل عنه انما هو أداء الصوم في وقته ، وهو من مكملات المصالح الحاجية المتعلقة بحفظ الدين ، والحاجي مقدم على التكميلي كما ذكرنا . ويقال مثل هذا في جميع أمثلة الرخص . على أن مصلحة الرخصة انما تعارض من العزيمة حكم الوجوب فقط [1] . أما ما دونه فمنظور فيه الى نسبة المشقة والعذر ، فرخصة الافطـار بالسفر مزيلة لوجوب الصوم فيه ، ولكنه قد يبقى مندوبا وذلك اذا كانت مشقة المسافر خفيفة لا يؤثر عليه معها الصوم ، وقد يكون دون ذلك ، وقد يكون محرما ، كما لو غلب علي الظن تضرره بالصوم .

---

١ ـ جرينا في هذا على ما جزم به الغزالي والآمدي وابن الحاجب في المختصر الكبير ، من أن العزيمة صفة لحكم وجوب الفعل أو الترك ، لان العزم هو الطلب المؤكد ، راجع المستصفى ج ١ ص ٦٢ والاسنوي عـلى المنهاج ج ١ ص ٥٣ .

قد يقال : ولكنكم تقولون : إن حكم الرخصة ثابت على خلاف الدليل العام ؛ فلا بد إذاً أن يكون أحد دليلي العزيمة أو الرخصة جاريا على خلاف ما ذكرت من ميزان ترتيب المصالح •

والجواب أن هذا صحيح لو أن الدليل العام للعزيمة والدليل الخاص بالرخصة متعارضان تعارضا حقيقيا ، ولكنّ ما بينهما انما هو تعارض ظاهري فقط ، كالذي بين العام والخاص والمطلق والمقيد ، لأن دليل العزيمة ناظر إلى ما يكون عليه المكلف في أغلب أحواله من القدرة على أداء واجباته بدون حرج ، ولذلك كان دليلا كلّياً عامّاً ، أما دليل الرخصة فناظر إلى ما قد يطرأ على المكلف من عوارض المشقة والحرج ، ولذلك كان بالنسبة للأول جزئيا واقعا موقع الاستثناء منه •

ولأجل هذا ، اعترض المحققون على التعريف الذي ذكره بعض أصحاب الرأي للرخصة حيث قالوا : إنه الذي أبيح مع كونه محرما ، أو أنه الذي أرخص فيه مع كونه حراما [١] •

أما اعتبار المصلحة في الحالة الثانية ، وهي أن لا يكون جانب المتروك ثابت الشرعية بدليل معين أصلاً ، أو يكون ثابتا ولكن بدليل خاص لا يشمل هذه الحالة ، أو يكون شاملا لها ولكن استثنيت من عمومه لسبب غير العذر والتخفيف على المكلف ، فهو اعتبار داخل في معنى العزيمة أو عموم الاحكام الكلية المشروعة ابتداء • وذلك كالامثلة التي ذكرناها في التطبيق على هذا الضابط [٢] •



---

١ ـ نقل هذا التعريف عنهم الغزالي في المستصفى ج ١ ص ٦٤ •
٢ ـ ارجع الى هذه الأمثلة فى ص ٢٥٨ الى ص ٢٦٢ •

ولننتقل الآن الى التحقيق في معنى اهمال المصلحة المرجوحة ، فنقول :

لا تخلو هذه المصلحة : إما أن تكون من قبيل المشروعات العامة التي لا تخضع لصفة الصحة والبطلان كالاستمتاع بالطيبات ، وكعموم المباحات ؛ واما أن تكون مشروعيتها بدليل خاص تخضع بموجبه لصفة الصحة والبطلان ، وذلك كالعبادات وعقود المعاملات ، وفي هذه الحالة الثانية إما أن تكون المفسدة اللازمة لها ، والتي من أجلها أصبحت مصلحة مرجوحة ـ داخلة معها في كون واحد بحيث لا تقبل الانفكاك عنها ، كمفسدة الربا الملازمة لمصلحة البيع الربوي ، وإما أن لا تكون داخلة معها في كون واحد ، وانما اتصفت بها بسبب التقائها معها في هذا المناط اتفاقا ، وذلك كالذبح بالسكين المغصوبة والصلاة في الأرض المغصوبة .

فالأقسام إذاً ثلاثة :

فالقسم الأول منها ، وهو ما كانت المصلحة المرجوحة فيه من قبيل المشروعات العامة كعموم المباحات ، يكون معنى الاهمال فيه ، سلب المشروعية ؛ لأن مشروعية مثل هذه المصالح متوقفة على كونها كذلك ، فاذا عورضت بمصلحة أهم منها كان في الأخذ بها فوات الأهم ، وذلك نوع من المفسدة فَقَدْ فُقِدَ المستند الذي لأجله كانت مشروعة وهو الصلاح ، فيصبح حكمها في هذه الحال حكم المفاسد ؛ وذلك كمصلحة التنزه في مكان جميل تشيع فيه منكرات لا يستطاع إنكارها ، فهذه المصلحة المشروعة في الأصل تنقلب هنا مفسدة لاستلزامها تفويت ما هو أهم منها وهو السكوت على المنكر مع رؤيته . فالأهمال هنا اذاً هو سلب المشروعية ، وليس له من معنى وراء ذلك كالبطلان مثلاً ، لأن مثل هذه المصالح ليست لها صفة شرعية أكثر من عموم كونها مصلحة ، حتى تخضع بذلك لأحد صفتي الصحة أو البطلان . ومعلوم أن الصحة هي موافقة ذي الوجهين الشرع ، والبطلان هو مخالفته له ؛ والمصالح العامة ما دامت كذلك ، ليس لها إلا

وجه واحد ، هو المشروعية على أي حال كانت ، فاذا انقلبت الى مفاسد كان لها أيضا وجه واحد هو عدم المشروعية • ومعلوم أن عدم المشروعية يستلزم الحرمة •

أما القسم الثاني ، وهو ما كانت مشروعية المصلحة المرجوحة فيه بوجه أخص من ذلك بحيث تخضع بموجبه لصفة الصحة بالبطلان ، وكانت المفسدة اللازمة لها داخلة معها في كون واحد بحيث لا تقبل الانفكاك عنها في ذلك المناط ـ فان معنى الاهمال فيه هو البطلان ، لان الفساد حينئذ متلبس بنفس ماهية ما ظن كونه مصلحة ، ولا شك أنها ليست هي التي تعلق بها طلب الشارع •

مثالها مصلحة البيع اذا تلبست بماهيته مفسدة الربا كبيع الـذهب بمثله متفاضلين ، وهي من المصالح التي اعتبرها الشارع بوجه خاص تخضع بموجبه لحكم الصحة والبطلان • فمرجوحية مصلحة البيع هنا ، معناه البطلان ، لأن ما استلزمه من مفسدة الربا ليس مكونا من غير حقيقة هذا البيع نفسه [1] ، كصفة مجاورة مثلا • وانكار الحنفية لبطلان مثل هـذا البيع ليس انكارا منهم لهذه القاعدة ، وانما هو لانكارهم تلبس المفسدة بحقيقة هذا البيع نفسه ، حيث قالوا ان عقد البيع لا يقع إلا على المتماثلين من الثمن والمثمن ، وتبقى مفسدة الربا محصورة في الزيادة الخارجة عما شمله العقد ، فهو بيع معلق النفاذ على طرح هذه الزيادة • هذا الى جانب أنهم يفسرون حقيقة الاستثناء الوارد في أحاديث الاجناس المنصوص على

---

١ ـ نقول « حقيقة هذا البيع » ولم نقل « حقيقة البيع من حيث هو » لان الذي يعنينا هو هذا البيع نفسه أي اركانه المشخصة في هـذا البيـع بالذات ولا شك أن الفساد داخل فيها • وان كانت اركان البيع من حيث هو ، بقطع النظر عن مشخصاته ، غير مستلزمة لمفسدة الربا ، لانها يمكن أن تتحقق في أمور أخرى غير ربوية •

جريان الربا فيها ، على غير مايفسر به جمهور الفقهاء من الشافعيةوغيرهم[١] وليس في بحثنا هذا متسع لعرض هذا الخلاف وما يتعلق به من نقاش [٢].

ومثالها أيضا صوم يوم النحر ، فهذا الصوم مصلحة تلبست بمفسدة الاعراض عن ضيافة الرحمن لعباده في هذا اليوم ، ومفسدة هذا الاعراض ليست ناتجة عن شيء آخر غير ذات هذا الصوم نفسه . فاهمال هذه المصلحة بسبب ذلك يعني بطلانها ، أي عدم ترتب أثرها الشرعي عليها .

وأما القسم الثالث ، وهو ما كانت مشروعية المصلحة المرجوحة فيه من هذا النوع نفسه ولكن المفسدة اللازمة لها غير داخلةمعها في كون واحد، وانما اجتمعت معها في هذا المناط بفعل المكلف مع امكان الانفكاك بينهما - فمعنى مرجوحيتها حينئذ هو مجرد الحرمة مع نفاذ الصحة ، ولا تعارض في ذلك ، لان الحرمة سببها المفسدة المستقلة بذاتها ، والصحة سببها وجود ماهية المصلحة المشروعة كما هي مطلوبة وانما اجتمعا في مناط واحد بسبب محض عمل المكلف في الجمع بينهما .

مثاله : بيع النجش ، وهو الزيادة في ثمن السلعة دون رغبة في شرائها ، بل لمجرد إغراء الناس بالشراء ؛ والسوم عن سوم الغير أثناء عقد البيع ؛ فالبيع في هاتين الصورتين صحيح وان استلزم الحرمة ، لأن المفسدة

---

١ - أحاديث الاجناس الربوية واردة في كتب الصحاح برواياتوالفاظ مختلفة منها رواية مسلم عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الفضة بالفضة ولا البر بالبر ولا الشعير بالشعير ولا الملح بالملح ولا التمر بالتمر الا مثلا بمثل سواء بسواء عينا بعين » .

٢ - اذا أردت الوقوف على هذا البحث وما فيه من خلاف بين الحنفية والشافعية فارجع الى كتاب تخريج الفروع على الاصول ، لشهاب الدين الزنجاني في أول مسائل الربا ص ٦٧ .

اللاحقة بالبيع فيهما ليست داخلة في جوهر البيع وكونه العام ، وانما ارتبطت به بمحض فعل المكلف .

ومثاله أيضا ، المدين الميسور بما عليه ، اذا تهرب من دائنه بالانشغال بالصلاة أو الاعتكاف . فمصلحة الصلاة في هذا المثال مرجوحة بسبب مصاحبتها لمفسدة المطل ، إلا أنها مفسدة غير داخلة في شيء من حقيقة الصلاة أو اركانها وانما هي مكونة من أمر مستقل بذاته ، وان كان المكلف جمعها مع الصلاة في مناط واحد من الحركات والاعمال . فهذه الحركات والاعمال من حيث انها صلاة وافية بالشروط والاركان المنصوص عليها ، تعتبر صلاة صحيحة تسقط المطالبة بالقضاء ، وهي من حيث كونها مناطة ـ بمحض فعل المكلف ـ بالتهرب من الحق الذي يطالب به صاحبه تعتبر سبب حرمة واثم ، فهذه الصلاة اذاً صحيحة ولكنها خالية عن الثواب ، مستوجبة ، من اجل ما لابسته للعقاب .

ومثاله أيضا تعاطي التجارة أو المبايعة في الوقت المعين للعبادات المفروضة كوقت صلاة الجمعة . فمصلحة البيع هنا معارضة بمصلحة صلاة الجمعة ، أي أنها ملازمة لمفسدة تفويت هذه العبادة . الا أن هذه المفسدة ليست داخلة في حقيقة البيع نفسه ، بدليل أنه يتكون من أركان ليس لها أي علاقة بمصلحة الصلاة أو العبادات ، ولكن التاجر هو الذي وصل تجارته بمفسدة التقاعد عن العبادة الواجبة فعقوده التجارية اذ ذاك صحيحة اذا توفرت أركانها وشروط صحتها ، ولكنها مستوجبة للحرمة والاثم بسبب ما نتج عنها من ترك صلاة الجمعة أو ما يشبهها . وهذا هو معنى اهمال المصلحة المرجوحة في هذا القسم[١] .

* * *

---

١ ـ هذا ما اعتمده جمهور الاصوليين ، لما ذكرنا من تغاير متعلق المصلحة والمفسدة ، أي متعلق الأمر والنهي ، وذهب أحمد والجبائي =

ومما مضى تعلم أن الحكم لا يترتب على جنس المصلحة مطلقا ، وانما يترتب على وصولها الى درجة من القوة والاهمية بحيث تناسب ذلك الحكم. والمصلحة لا تناسب الحكم إلا اذا خلت من المعارضة بما هو أقوى منها أو مساو لها .

ومن هنا تعلم أن المناسبة أخص من المصلحة أي انها ذات قيود أكثر ، إذ إن مناسبة الوصف للحكم هو ترتب مصلحة راجحة على ربط الحكم به ، فكلما وجدت المناسبة وجدت معها المصلحة ، ولكن قد توجد المصلحة بدون توفر المناسبة .

وهذا يعني أن المناسبة تفوت بالمعارضة ، ولكن المصلحة لا تفوت بذلك . أما الاول ، فلأن قوام المناسبة هو عدم المعارضة ، فاذا وجدت فقد فاتت المناسبة ، وأما الثاني ، فلأن المصلحة اذا وجدت سواء كانت مرجوحة أو راجحة فان ما قد يعارضها من المفسدة المصاحبة أو المجاورة لا يعود عليها بالنقض .

واعلم أن الاصوليين اختلفوا في أن المناسبة هل تبطل بالمعارضة أم لا وأطالوا في ذلك ، والنزاع فيه لفظي ، لان الذين قالوا ان المعارضة لا تعود عليها بالنقض كالامام الرازي ، انما قصدوا بالمناسبة المصلحة ، فقد قال

= واكثر المتكلمين والقاضي أبو بكر الباقلاني الى أن المرجوحية هنا بمعنى البطلان فلا تصح الصلاة في الأرض المغصوبة ولا صلاة المنشغل بها هربا من دين لزمه أداؤه عندهم . غير أن القاضي أبا بكر يرى أنه يسقط الطلب عند القيام بها لا بسببها أي ففعلها يسقط القضاء مع كونها باطلة . أما الآخرون فقالوا انها لا تصح اطلاقا فلا يسقط الطلب عند فعلها ولا بسبب فعلها .

هذا واذا أردت الوقوف على مزيد من أدلة الجمهور وأدلة الآخرين فارجع الى ابن الحاجب وما قد كتب عليه ج ٢ ص ٢ وما بعدها .

الرازي مستدلا على مذهبه : « الدليل عليه أن كون الوصف مناسبا انما يكون لكونه اشتمالا على جلب منفعة أو دفع مضرة ، وذلك لا يبطل بالمعارضة [1] » فقد اعتبر أن الوصف المناسب هو نفس المصلحة التي تشتمل على جلب منفعة أو دفع مضرة • ولا ريب أن هذا الكلام لا يمكن أن يفهم إلا على سبيل التجوز ، لان الوصف المناسب للحرمة في الخمر هو الاسكار، وهو ليس مشتملا على جلب منفعة أو دفع مضرة ، وانما الذي يشتمل على ذلك هو بناء حكم الحرمة عليه ووصف الاسكار لا يكون مناسباً لبناءالحرمة عليه الا اذا سلم من المعارض •

والذين قالوا انها تنقض بالمعارضة ، كالآمدي ، عنوا بذلك خصوص المناسبة لا عموم المصلحة ، فقد قال في الرد على مخالفيه مانصه :

« ان أردت أن مناسبة الوصف تنبني على أنه لا بد في المناسبة من المصلحة على وجه لا يستقل بالمناسبة ، فمسلم ، ولكن لا يلزم من وجود بعض ما لابد منه في المناسبة تحقق المناسبة ، وان أردت أنها مستقلة بتحقيق المناسبة فممنوع ، وذلك لأن المصلحة وان كانت متحققة في نفسها فالمناسبة أمر عرفي ، وأهل العرف لا يعدون المصالح المعارضة بالمفسدة المساوية أو الراجحة مناسبة [2] » •

فقد اتفق الجميع اذاً ، على أن الحكم لا يترتب على تلك المصلحة : أما على رأي الامام ، فلأنه وان كان ثمة مناسبة ، إلا أنه وجد مانع من ترتيب الحكم عليها ، وهو المعارضة المذكورة ، واما على رأي الآمدي فلعدم وجود المناسبة •



---

١ ـ المحصول ورقة ٩٦ دار الكتب مخطوط تحت رقم ٣٠ / م •
٢ ـ الاحكام للآمدي ج ٣ ص ٣٩٩ •

٤ ـ الفرق بين ما اتفق عليه من هذا الضابط وما اختلف فيه مما يسمى سد الذرائع

فان قيل ، فان مضمون هذا الضابط الذي ذكرت ، عائد في ظاهره الى ما يسمى بسد الذرائع ، وهو أمر مختلف فيه نادى به المالكية دون غيرهم .

قلنا ان مضمون هذا الضابط أخص من سد الذرائع في الحقيقة . فالحكم بمرجوحية مصلحة ما ، لتفويتها مصلحة أهم منها ، وفق ما ذكرنا ، يصدق عليه أنه سد للذريعة ، وليس كل ما هو سد للذريعة خاضعاً لهذا الضابط . ذلك لأن المالكيـة توسعوا وبالغوا في الاخـذ به ، اذ حكموا بمرجوحية كثير من المصالح وبطلانها لمجرد أن يكثر في الناس من يتذرع بها الى المفسدة ، وان لم تكن بحد ذاتها مقطوعة أو غالبة الوقوع ، وذلك مبالغة منهم في حسم سبيل المفسدة واغلاق بابها .

واسم سد الذرائع وإن كان يطلق في اصطلاح اكثرهم على هذا القدر الذي اختصوا هم به ، غير انه شامل أيضا في الحقيقة لكل ما ينضبط من ذلك بالميزان الذي ذكرناه . فسد الذرائع اذاً في أصله مبدأ متفق عليه اذا انضبط بهذا الميزان ، والقدر المختلف فيه منه هو ما ذهبت اليه المالكية مما لم ينضبط بذلك . واليك ما يقوله القرافي بهذا الصدد في كتابه الفروق :

« .. وليس سد الذرائع من خواص مذهب مالك كما يتوهمه كثير من المالكية ، بل الذرائع ثلاثة أقسام : قسم أجمعت الأمة على سده ومنعه وحسمه كحفر الآبار في طرق المسلمين فانه وسيلة الى اهلاكهم فيها ، وكذلك القاء السم في اطعمتهم [1] وسب الاصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب

---

١ ـ هذا المثال ليس مما نحن فيه فان استعمال السم او القاءه في اطعمة الناس ليس فيه مصلحة ما من الأصل ، وانما هو مفسدة مجردة كالقتل والزنا والذي نحن بصدده هو كل ما كان مناط مصلحة في الاصل ولكن من شأنه تفويت مصلحة اهم منها .

الله تعالى عند سبها • وقسم أجمعت الأمة على عدم منعه وأنه ذريعة لا تسد ووسيلة لا تحسم ، كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر فانه لم يقل به أحد وكالمنع من المجاورة في البيوت خشية الزنى • وقسم اختلف فيه العلماء هل يسد أم لا كبيوع الآجال عندنا ، كمن باع سلعة بعشرة دراهم الى شهر ، ثم اشتراها بخمسة قبل الشهر ، فمالك يقول انه أخرج من يده خمسة الآن وأخذ عشرة آخر الشهر ، فهذه وسيلة لسلف خمسة بعشرة الى أجل توسلا باظهار صورة البيع لذلك ، والشافعي يقول ينظر الى صورة البيع ويحمل الأمر على ظاهره ، فيجوز ذلك ، وهذه البيوع يقال أنها تصل الى الف مسألة اختص بها مالك وخالفه فيها الشافعي » •

وبعد أن ساق لهذا القسم المختلف فيه أمثلة أخرى ختم كلامه قائلا « فليس سد الذرائع خاصا بمالك رحمه الله ، بل قال بها هو اكثر من غيره وأصل سدها مجمع عليه [1] » •

فما أجمع على سده هو ما كانت المفسدة فيه راجحة على المصلحة وكانت مع ذلك مقطوعة أو غالبة الوقوع ، كحفر بئر في طريق عامة للناس وكالامثلة التي ذكرناها فيما سبق •

وما كان مجمعا على عدم منعه ، هو ما كانت المفسدة فيه على العكس من ذلك ، بأن كانت دون المصلحة في الأهمية ، أو كانت موهومة الوقوع ، وذلك كمصلحة زراعة العنب مع امكان اتخاذ بعض الناس له سكرا ، فلو منع الناس من زراعة العنب لفاتت عليهم بذلك مصلحة أهم من المفسدة المتوقعة بزراعته ؛ على أنه لا توجد في العادة مصلحة عارية عن المفسدة جملة ، الا أن الشارع انما اعتبر في مجاري الشرع غلبة المصلحة ، ولم يعتبر ندور المفسدة ، بدليل القضاء بالشهادة في الدماء والأموال والفروج ، مع أمكان الكذب والوهم فيها •

---

١ ـ الفروق للقرافي ج ٢ ص ٣٢ و ٣٣ •

وما اختلف فيه ، هو ما كانت مفسدته غير مظنونة الوقوع ، ولكن يكثر في الناس التذرع اليها ، كمثال بيع الأجل الذي ذكره القرافي • فمنعه المالكية مبالغة في سد الذريعة الى المفاسد ، ولم يمنعه غيرهم لعدم انضباطه بالميزان الذي بيناه [1] ، اذ أن مفسدة الوقوع في الربا بذلك غير مقطوعة أو مظنونة الوقوع ، اذ كثيرا ما يحدث أن يبيع رجل سلعة له بثمن نسيئة ، ثم يحتاج اليها ثانية فيشتريها بأقل مما باعها به ، دون أن يقصد بذلك أي تذرع الى الاقراض بفائدة ، وانما الفرق بين عقود الربا وغيره في مثل هذه البيوع هو القصد وظاهر العقد ، وما دام القصد خفيا وظاهر العقد بيعاً ، والبيعتان منفصلتان ، فلا داعي الى ابطالهما أو ابطال أحدهما لمجرد أن في الناس من يتذرع بذلك الى الربا •

أما وجهة نظر المالكية فيتحدث عنها الشاطبي قائلا :

« ان مالكا اعتبره ـ أي هذا النوع ـ في سد الذرائع ، بناء على كثرة

---

١ ـ ذهب أبو حنيفة الى أنه يفسد العقد الاخير ، مستندا في ذلك الى ما أخرجه الدار قطني والبيهقي في سننهما عن يونس بن اسحاق الهمداني عن أمه قالت : كنت قاعدة عند عائشة فأتتها أم محبة فقالت : اني بعت زيد بن أرقم جارية بثمانمائة الى العطاء ، ثم ابتعتها منه بستمائة ، فنقدته الستمائة وكتبت عليه ثمانمائة • فقالت عائشة بئس ما اشتريت وبئس ما اشترى زيد بن أرقم ، انه قد ابطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الا أن يتوب ، فقلت لعائشة : ارأيت ان أخذت رأس مالي ورددت اليه الفضل ؟ فقالت : فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف والحديث مروي بطرق أخرى أيضا • قال الزركشي في كتابه الاجابة : والى هذا الحديث ذهب جماعة منهم الثوري والاوزاعي وأبو حنيفة ومالك وأحمد بن حنبل وصححوا حديثها • أ هـ قال ابن رشد في بداية المجتهد : وقال الشافعي وأصحابه لا يثبت حديث عائشة وأيضا فان زيدا قد خالفها واذا اختلفت الصحابة فمذهبنا القياس ، وروي مثل قول الشافعي عن ابن عمر • أ هـ •

القصد وقوعا ، وذلك أن القصد لا ينضبط في نفسه ، لأنه من الأمور الباطنة ، لكن له مجال هنا وهو كثرة الوقوع في الوجود أو هو مظنة ذلك ، فكما اعتبرت المظنة وان صح التخلف ، كذلك تعتبر الكثرة لأنها مجال القصد ، ولهذا أصل وهو حديث أم ولد زيد بن أرقم [1] » .

وليس غرضنا في هذا المجال متعلقا بمناقشة هذين المذهبين والترجيح بينهما وانما هو متعلق بتحرير متعلّق الضابط الخامس الذي بيناه فيما سبق واخراج هذه الصورة المختلف فيها عن دائرته وان كان اسم سد الذرائع شاملا للكل . والله أعلم .

---

١ - الموافقات ج ٢ ص ٣٦١ .

خاتمة لهذا الباب

والآن ، وقد انتهينا من عرض هذه الأمور الخمسة التي يجب أن تنضبط بها المصلحة حتى يناط بها الحكم الشرعي ، فانه قد يرد في أعقاب ذلك سؤال هو : فاذا كان لا بد للمصلحة من أن تنضبط بكل ما ذكرت ، فما معنى قولهم اذا : المشقة تجلب التيسير ، وقولهم تتبدل الأحكام بتبدل الأزمان وذلك بناء على ما للأعراف والعادات من تطور خلال الأزمنة والعصور ، وما معنى الأخذ بالحيل الشرعية ، وهي في جملتها صحيحة عند جمهور الأئمة والفقهاء ؟

فهذه أمور ثلاثة ، رأيت أن أختم بها هذا الباب ، وأن أبين موقعها من جملة الضوابط التي ذكرناها ، وكيف أنها منسجمة معها ، فان النظرة الأولى قد توهم أن بين هذه الأمور الثلاثة وتلك الضوابط الخمسة شيئا من التعارض أو عدم الوفاق • ولنبدأ بالامر الاول منها وهو قولهم :

المشقة تجلب التيسير

وهي احدى القواعد الخمس المعروفة التي قال الفقهاء أن جميع مسائل الفقه راجع اليها [1] • ومصدرها في الاعتبار قوله تعالى « يريد الله

---

١ ــ هذه القواعد هي : الامور بمقاصدها ، اليقين لا يزول بالشك ، المشقة تجلب التيسير ، الضرر يزال ، العادة محكمة • وراجع للتوسع في فهمها كتابي الاشباه والنظائر للسيوطي وابن نجيم •

بكم اليسر ولا يريد بكم العسر [١] » وقوله تعالى « وما جعل عليكم في الدين من حرج [٢] » وقوله صلى الله عليه وسلم « بعثت بالحنيفية السمحة [٣] » واحاديث أخرى كثيرة وردت بهذا المعنى •

ومعناها أن المشقة التي قد يجدها المكلف في تنفيذ الحكم الشرعي سبب شرعي صحيح للتخفيف منه بوجه ما •

ولكن لا ينبغي أن تفهم هذه القاعدة على وجه يتناقض مع الضوابط التي ذكرناها للمصلحة المعتبرة ، فلا بد للتخفيف أن لا يكون مخالفالكتاب ولا سنة ولا قياس صحيح ولا لمصلحة راجحة •

وبيان ذلك أن جملة المصالح الشرعية تنقسم الى قسمين : احدهما مصالح نص على حكمها الكتاب أو السنة كالعبادات والعقود والمعاملات ، الثاني مصالح عرفت بالاجتهاد والقياس ، كتلك المصالح التي تجدّ بتطور الزمن والاحقاب •

فالقسم الأول ، لم يقتصر نص الشارع فيه على العزائم فقط ، بل ما من حكم من أحكام العبادات أو المعاملات الا وشرع الى جانبه سبل التيسير فيه ؛ فلقد شرع الصلاة بأركانها الاساسية وشرع الى جانب ذلك الأحكام الميسرة لأدائها عند لحوق المشقة ، كالجمع والقصر والصلاة من جلوس • وشرع الصوم وشرع معه رخصة الفطر بالسفر والمرض وشدة

---

١ ـ البقرة : ١٨٥ •
٢ ـ الحج : ٧٨ •
٣ ـ رواه أحمد في مسنده من حديث جابر بن عبد الله ، ورواه في مسند الفردوس عن عائشة رضي الله عنها • وروى الشيخان وغيرهما من حديث ابي هريرة وغيره حديث (انما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين) وحديث (يسروا ولا تعسروا •••) الحديث •

الجوع أو العطش ، وشرع حكم الطهارة من النجاسات للصلاة وشرع معه رخصة العفو عما يشق التحرز عنه كدم القروح واثر نجاسة عسر زواله ، وزرق الطير اذا عم في المساجد ، وحرم الربا وشرع الترخيص فيما يشق الاحتراز عنه من ذلك كالعرايا • وحرم عقود الغرر وأرخص فيما يعسر التخلص منه كالسلم والاجارة والبيع في الذمة ، وحرم أخذ مال الغير ، وأرخص للمضطر أن يأخذ قدر ضرورته منه • ونهى عـن النظر الى الاجنبية وأرخص فيه عند التعليم والاشهاد والمعاملة والمعالجة ؛ وقس على ذلك جميع الاحكام التي ثبت بها نص من الكتاب أو السنة • فلا بد أن تجد معها نصا على وجوه من التخفيف والتيسير عند طروء مشقة تمنع من نيسر القيام بها على وجهها الأكمل ، كما أنك لا بد أن تجد سبيل التخفيف هذا هو المنسجم مع رعاية المصلحة طبق ميزانها الذي ذكرناه عند طروء المشقة المانعة من القيام بالأصل ، وقد مر البرهان عليه عند بحث الرخصة •

واذا فليس في التيسير الذي شرعه الله تعالى في مقابلة عزائم أحكامه ما يخل بالوفاق مع ضوابط المصلحة ، لأنها لم تخالف نصا من الكتاب أو السنة ولا القياس الصحيح ولا عارضت مصلحة أهم منها • ومعلوم أنه لا يجوز الاستزادة في التخفيف على ماورد به النص ، كأن يقال ان مشقة الحرب بالنسبة للجنود تقتضي وضع الصلاة عنهم ، أو تأخيرها الى القضاء فيما بعد ، أو كان يقال أن مشقة التحرز عن الربا في هذا العصر تقتضي جواز التعامل به •

أما القسم الثاني وهو ما ثبت من المصالح عن طريق الاجتهاد أو القياس على ما نص عليه ، كالانشغال بالعلوم والصناعات التي تقتضيها مصلحة المسلمين ، وكمصلحة منع استيراد البضائع الكمالية من الدول الأجنبية خوفا من سيطرتها بذلك على أسواق المسلمين ، فالنظر في تخفيف أمر هذه المصالح وتسهيل احكامها عند اكتنافها بالمشقة أو الحرج عائد الى الموازنة بين كل

من المصلحة والمفسدة الناتجة عن المشقة المستلزمة لها ، وذلك طبقا للميزان الذي ذكرناه في مبحث الضابط الخامس •

واذا فهذا القسم أيضا آيل أمره الى الوفاق مع ما يجب أن تنبضط به المصالح الشرعية •

على أن المشقة التي تجلب التيسير ـ سواء منها ما كان في القسم الأول أو الثاني ـ لابد أن تزيد عن الحد الذي لا ينفك عادة عن تنفيذ الحكم والقيام به • والمشقة المقبولة لدى القيام بالاحكام تتفاوت نظرا الى تفاوت الاحكام نفسها ، بل ورب حكم شرعي جل مصلحته مرتبط بما فيه من المشقة والجهد كالقصاص والحدود •

فمثل هذه المشقة لا أثر له في التيسير والتخفيف ، وانما المشقة التي أنيط بها ذلك هو ما كان فوق الحد المعتاد بسبب طارىء •

ولقد أوضح العز بن عبد السلام هذا في كتابه قواعد الأحكام ، حيث قال : (المشاق ضربان : أحدهما مشقة لا تنفك العبادة عنها كمشقة الوضوء والغسل في شدة السبرات [1] وكمشقة اقامة الصلاة في الحر والبرد ، ولا سيما صلاة الفجر ، وكمشقة الصوم في شدة الحر وطول النهار ، وكمشقة الحج التي لا انفكاك عنها غالبا ، وكمشقة الاجتهاد في طلب العلم والرحلة فيه ، وكذلك المشقة في رجم الزناة واقامة الحدود على الجناة ، ولا سيما في حق الآباء والامهات والبنين والبنات ، فان في ذلك مشقة عظيمة على مقيم هذه العقوبات بما يجده من الرقة والمرحمة بها للسراق والزناة والجناة من الاجانب والاقارب والبنين والبنات) •

---

١ ـ السبرات جمع سبرة ، وهي الغداة الباردة ومنه الحديث(اسباغ الوضوء في السبرات) •

ثم قال : (فهذه المشاق كلها لا أثر لها في اسقاط العبادات والطاعات ولا في تخفيفها لأنها لو أثرت لفاتت مصالح العبادات والطاعات في جميع الأوقات أو في غالب الاوقات ، ولفات ما رتب عليها من المثوبات الباقيات ما دامت السموات والأرض [1]) •

تبدل الأحكام بتبدل الأزمان

وهو الأمر الثاني من الأمور الثلاثة التي توهم خلاف ما يجب أن تنضبط به المصلحة الشرعية مما مر بيانه •

وعمدة الذين يقولون هذا الكلام أمران اثنان :

أحدهما : ما جاء في كلام بعض الأصوليين ، من أن الاجماع يجوز أن ينسخ بمثله ، اذا كان قائماً على دليل من المصلحة ، وقد عرضنا لهذا البحث في الباب التمهيدي من هذا الكتاب ، وأوضحنا أن مثل هذا الاجماع إنما يقوم على ما يسمى بحق الامامة فهو ليس بنسخ في الحقيقة • وحق الامامة أن يعطي الشارع الامام أو من ينوب عنه من المجتهدين ، صلاحية الحكم في أمر ما ضمن عدةوجوه معينة ، حسبما تستدعيه مصلحة المسلمين•

مثاله ، ما لو أجمع أولو الحل والعقد في وقت ما على استرقاق الأسرى ، ثم اجمعوا بعد ذلك على عدم استرقاقهم ، وكما لو أجمع المسلمون في عصر ما على عقد الصلح بينهم وبين الكافرين لمصلحة تستدعي ذلك ، ثم رآى من بعدهم عدم الصلح ، لزوال تلك المصلحة •

فمثل هذا ، وإن بدا أنه تبدل وتغير في الحكم ، إلا أنه لا يعتبر في حقيقته تبدلاً لحكم شرعي ثابت عن الأصل • إذ هو من أساسه ليس إلا

---

١ ـ قواعد الاحكام ج ٢ ص ٧ •

تطبيقاً لأوجه متعددة لحكم شرعي ثابت • وقد أفضنا في بحث الفرق بين التصرف بموجب الفتوى والتصرف بحق الامامة عند الحديث عن الضابط الثالث من ضوابط المصلحة • فلا نعود اليه مرة أخرى بالتكرار والشرح •

الأمر الثاني : القاعدة المعروفة في الفقه : (العادة محكَّمة) وهي من القواعد الخمس المذكورة ، أي أن عرف الناس محكم في الأحكام الشرعية ، وما دامت أعرافهم متطورة بتطور الأزمان فلا بد أن تكون الاحكام الشرعية كذلك •

ولا ريب أن هذا الكلام اذا كان صحيحا على ظاهره بهذا الشكل ، فهو مناقض لما قلناه من أن المصلحة يجب أن تنضبط بنصوص الكتاب والسنة وأن لا تخالف قياسا ولا تعارض مصلحة راجحة •

والحقيقة هي أن الحكم الشرعي لا يتبدل مهما تبدلت الأزمان وتغيرت الاعراف اللهم الا عن طريق النسخ ، وقد اغلق بابه بعد تكامل هذا الشرع الحنيف ووفاة النبي صلى الله عليه وسلم • والقاعدة الفقهية : (العادة محكَمة) ليس معناها أن بعض الأحكام الشرعية تتبدل بتبدل الأزمان حقيقة كما يفهم من ظاهر هذا اللفظ •

وبيان ذلك يحتاج الى تحقيق في معنى هذه القاعدة ، فلطالما كان – ولا يزال – ظاهرها مزلقا للاقدام ومتاهة عن حقيقة المعنى المراد بها • كيف ولو كانت هذه القاعدة على ظاهرها ، لاقتضت أن يكون مصير شرعية الاحكام كلها رهنا بيد عادات الناس وأعرافهم ، وهو ما لا يمكن أن يقول به أحد •

وتحقيق ذلك ، هو أن ما تعارف عليه الناس وأصبح عرفا لهم ، إما أن يكون هو بعينه حكما شرعيا أيضا ، بأن أوجده الشرع أو كان موجودا فيهم فدعا اليه وأكده ، وإما أن لا يكون حكما شرعيا ولكن تعلق به الحكم الشرعي بأن كان مناطاً له ، واما أن لا يكون هذا ولا ذاك فلا يكون حكماً شرعياً ولا مناطاً لحكم شرعي •

فهذه ثلاث صور لا تخرج أعراف الناس وعاداتهم عنهما بحال من الاحوال •

مثال الصورة الأولى : الطهارة عن النجس والحدث عند القيام الى الصلاة ، وستر العورة فيها ، وثبوت نفقة الزوجة على الزوج ، وستر المرأة زينتها عن الأجانب ، والقصاص في الجنايات ، والحدود في الزنا والسرقة والخمر ، وما شابه ذلك • فهذه كلها أمور تعدّ من أعراف المسلمين وعاداتهم ، وهي في نفس الوقت أحكام شرعية يستوجب فعلها الثواب وتركها العقاب ؛ سواء منها ما كان متعارفا قبل الاسلام ثم جاء الحكم الشرعي مؤيدا ومحسنا له ، كحكم القسامة والدية والطواف بالبيت ، وما كان غير معروف قبل ذلك وانما أوجده الاسلام نفسه كأحكام الطهارة وحجاب المرأة وغير ذلك •

فهذه الصورة من الأعراف لا يجوز أن يدخلها يد التبديل والتغيير مهما تبدلت الأزمنة وتطورت العادات والأحوال ، لانها بحد ذاتها احكام شرعية ثبتت بادلة باقية ما بقيت الدنيا ، وليست هذه الصورة هي المعنية بالعادة في قول الفقهاء : (العادة محكمة) •

ومثال الصورة الثانية : ما يتعارفه الناس من وسائل التعبير وأساليب الخطاب والكلام ، وما يتواضعون عليه من الأعمال والشؤون المخلة بالمروأة والآداب ، وما يعتادونه مما لا حكم شرعيا فيه من شؤون المعاملات ، كعادة قبض الصداق قبل الدخول ، والصورة التي بها يتم قبض المبيعات وما يجدّ من وسائل توثيق العقود والمعاملات ، وما تفرضه سنة الخلق والحياة في الانسان مما لا مدخل للأرادة والتكليف فيه كاختلاف عادات الاقطار في سن البلوغ وفترة الحيض والنفاس •

فهذه الأمثلة أمور ليست بحد ذاتها أحكاما شرعية كالامثلة التي

قبلها ، ولكنها متعلّق ومناط لها ، فاصطلاحات الناس في تعابيرهم وكلامهم ليست أحكاما شرعية ولكنها مناطات للاحكام المتعلقة بصيغ العقود والطلاق والأيمان ، وما تعارفوا عليه من الأمور المخلة بالمروأة ليس الا مناطا للحكم بقبول شهادة الشاهدين أو رفضها ، وما تعارفوه فيما بينهم من وسائل قبض المبيعات ووقت قبض الصداق ، وانقسامه الى مقدم ومؤخر ، ليس الا أساسا لما رتب عليه الشارع من الاحكام ، ومثل ذلك بقية الامثلة المشابهة •

وهذه الصورة من العرف هي التي عناها الفقهاء بقولهم (العادة محكمة) لان الشارع جعلها هي الاساس والمناط لما علق بها من أحكام ، ولا جرم أن صورة الحكم تتغير بتغير مناطه ، الا ترى أن وسيلة الطهارة تتبدل ما بين الماء والترب حسب تبدل حالة المكلف من قدرته على استعمال الماء وعدمها لان الشارع جعل قدرته على استعماله هو مناط وجوب الطهارة به •

فقد شرط الشارع لصحة الشهادة في القضاء أن يكون صاحبها غير مختل المروآة ، وجعل عادة الناس في كل قطر وبلد هي المحكمة في ضوابط المروءة وما يخدشها ، واشترط قبض المبيع مع تبدل صورة القبض حسب تبدل المبيع • وشرع توثيق العقود وضبط المعقود عليه ، مع اختلاف وسائل التوثيق والضبط حسب اختلاف الأزمان وفرق بين الصريح والكناية من الفاظ الطلاق في حكم وقوع الطلاق بهما ، وترك عادة الناس في اصطلاحاتهم وتعبيراتهم هي المحكَّمة في تحديد ما صدقاتهما • وشرع خيار العيب في المبيع وترك عرف الناس فيما يعتبر معيبا هو المحكم في حد العيب وضبطه ، وشرع نفقة الزوجة على الزوج ونفقة الاولاد الصغار على الآباء وجعل المعروف بين الناس في قدرها وأنواعها هو المحكم في المطلوب منها [1] •• وهلم جرا في كل ما يشبه ذلك •

---

١ ـ تحكيم العرف متفق عليه في نفقة ماعدا الزوجة من الأقارب أما نفقة الزوجة فالصحيح من مذهب الشافعية أنها معلومة مقدرة كسائر =

ومن الخطأ الواضح أن يظن أن دوران مثل هذه الأحكام مع مناطاتها هو تبدل وتغير لجوهرها ، بل الحكم في كل الحالات واحد ، كما أن حكم الطهارة التي تؤدى بالماء تارة وبالتراب أخرى واحد .

وقد تختلف أنظار المجتهدين في بعض الأحكام ، من حيث كونها منوطة بالنصوص الدالّة عليها ، أو منوطة بأعراف الناس ومصالحهم المتطورة ، فتختلف آراؤهم - بناء على ذلك - في أثر اختلاف الاعراف والمصالح في اختلاف تلك الأحكام .

غير أن هذا الخلاف لا يعتبر بحال من الأحوال ، خلافاً في أصل التقسيم الذي ذكرناه ، للعرف وما يترتب عليه ، وحكم كل منهما .

هذا وقد أوضح الشاطبي في موافقاته هذا الفرق بين هاتين الصورتين وما يترتب عليه ، واليك نص كلامه في ذلك :

« العوائد المستمرة ضربان : أحدهما العوائد الشرعية التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها ، ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمر بها ايجابا أو ندبا ، أو نهى عنها كراهة أو تحريما أو أذن فيها فعلا وتركا . والضرب الثاني هي العوائد الجارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا أثباته دليل شرعي .

« فأما الأول فثابت أبداً ، كسائر الامور الشرعية كما قالوا في سلب

= الاعواض . وأساس ذلك أن نفقة الزوجات واجبة بطريق المعارضة عن الحبس عند الشافعية وذهب غيرهم كالحنفية الى أنها واجبة بطريق الصلة كنفقة القريب (راجع تخريج الفروع على الاصول للزنجاني ص ١٥٦) . غير أن الراجح مع هذا عند الشافعية أن الزوجة اذا أكلت مع الزوج كالعادة، سقطت نفقتها لجريان عرف الناس على ذلك واكتفائهم بـه في الاعصار والامصار ، كما نص على ذلك النووي في المنهاج وشارحه الجلال المحلي . وعلى هذا فالمصير الى العرف في نفقة الزوجة أيضا يكاد يكون متفقا عليه .

العبد أهلية الشهادة ، وفي الأمر بازالة النجاسة وطهارة التأهب للمناجاة وستر العورات ، والنهي عن الطواف بالبيت على العري وما أشبه ذلك من العوائد الجارية في الناس ، إما حسنة عند الشارع أو قبيحة ، فانها من جملة الامور الداخلة تحت أحكام الشرع ، فلا تبديل لها وان اختلفت آراء المكلفين فيها • فلا يصح أن ينقلب الحسن فيها قبيحا ولا القبيح حسنا ، حتى يقال مثلا ان قبول شهادة العبد لا تأباه محاسن العادات الآن ، فلنجزه ، أو أن كشف العورة الآن ليس بعيب ولا قبيح فلنجزه ، أو غير ذلك ، اذ لو صح مثل هذا لكان نسخا للأحكام المستقرة المستمرة ، والنسخ بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم باطل ، فرفع العوائد الشرعية باطل •

وأما الثاني فقد تكون العوائد ثابتة وقد تتبدل ، ومع ذلك فهي أسباب لأحكام تترتب عليها • فالثابتة كوجود شهوة الطعام والشراب والوقاع والنظر والكلام ، والبطش والمشي وأشباه ذلك • واذا كانت أسبابا لمسببات حكم بها الشارع فلا اشكال في اعتبارها والبناء عليها والحكم على وفقها دائما» •

ثم قال : « والمتبدلة منها ما يكون متبدلا في العادة من حسن الى قبح وبالعكس ، مثل كشف الرأس فانه يختلف بحسب البقاع في الواقع ، فهو لذوي المروآت قبيح في البلاد المشرقية ، وغير قبيح في البلاد المغربية ، فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذلك ، فيكون عند أهل المشرق قادحا في العدالة ، وعند أهل المغرب غير قادح [1] » •

كما أن السيوطي أيضا أشار الى هذا الفرق في كتابه الاشباه والنظائر عندما أخذ يبحث في تعارض العرف مع الشرع • فقد قال ما نصه :

« هو نوعان : أحدهما أن لا يتعلق بالشرع حكم ، فيقدم عليه عرف الاستعمال فلو حلف لا يأكل لحما لم يحنث بالسمك وان سماها الله لحما

---

١ ـ الموافقات ج ٢ ص ٢٨٣ و ٢٨٤ •

ولا يجلس على بساط أو تحت سقف أو في ضوء سراج ، لم يحنث بالجلوس على الارض وان سماها الله بساطا ولا تحت السماء وان سماها الله سقفا ولا في الشمس وان سماها الله سراجا ... فيقدم عرف الاستعمال على الشرع في جميع ذلك ، لأنها استعملت في الشرع تسمية بلا تعلق حكم وتكليف . والثاني أن يتعلق به حكم فيتقدم على عرف الاستعمال ، فلو حلف لا يصلي لا يحنث الا بذات الركوع والسجود أولا يصوم لم يحنث بمطلق الامساك أولا ينكح حنث بالعقد لا بالوطأ [1] » .

فمؤدى كلام السيوطي هذا ، أن العرف الشرعي اما أن يكون مجرد تسمية واصطلاح كتسمية السماء سقفا والأرض بساطا ، واما أن يكون فيه مع ذلك حكم أيضا كاطلاق الصلاة على الاقوال والافعال المعهودة . فالاول فقط هو الذي يتناوله عرف الناس بالتغيير والتبديل ، وأما الثاني فلا يمكن أن يغيره شيء لأنه مستند الى حكم ، والأحكام الشرعية مستمرة لا يلحقها بعد وفاته صلى الله عليه وسلم أي تغيير أو تبديل ، ولذا كان العرف الشرعي فيما يتعلق به حكم قاضيا على عرف الاستعمال .

أما الصورة الثالثة من الأعراف ، فتنطبق على كل ما يعتاده الناس من العادات والتقاليد ، في مظاهر حياتهم المختلفة ، مما لم يصبح حكماً شرعياً ولا تأسس عليه حكم شرعي .

ولا تخلو هذه الصورة ـ كما قلنا ـ عن احدى حالتين :

الأولى ـ أن يكون العرف ضمن حدود المباحات والحريات الشرعية؛ ولا كلام في هذا القسم . إذ ما من شك أن للناس أن يمارسوا عاداتهم وتقاليدهم ، ما دامت لا تعارض أمراً من أمور الشريعة الثابتة ، ولهم أن يطوروا عاداتهم هذه ، حسبما يرونه من مقتضيات الزمن .

---

١ ـ الاشباه والنظائر ص ٨٣ و ٨٤ .

الثانية ـ أن يتعارض العرف مع نص من نصوص الشريعة ، وهذا النوع فيه مجال للبحث والتفصيل .

وخلاصة ما ينبغي أن يقال فيه ، أنه إمّا أن يكون عرفاً مقارناً لذلك النص ، أو يحدث متأخراً عنه .

فان كان مقارناً له ، نظرت ، فان كان عرفاً قولياً . أي اصطلاحا من اصطلاحات النطق والتخاطب ، فهو حجة ، ويفسر النص على ضوئه وبمقتضاه ، لأنه بمثابة اللغة التي بها يكون أصل التخاطب ومعرفة الأحكام ، ولا جرم أنها الأساس في تجلية معاني النصوص وضبط مقاصدها . وإن كان عرفاً فعلياً ـ كما لو اصطلح الناس على أن لا يطعموا مما يطلق عليه في اللغة « الطعام » إلا البر والشعير ، وجاء النهي الشرعي عن بيع الطعام بمثله الا مثلاً بمثل ويداً بيد ـ فقد ذهبت الحنفية إلى أنه حجة وأنه يخصص عموم النص ؛ ويرى الجمهور أنه لا يخصص ، والأصل هو بقاء النص على عمومه .

ويميل الأستاذ الجليل مصطفى الزرقا ، في كتابه « المدخل الفقهي » إلى ما يراه الحنفية ، حيث يشرح وجهة نظرهم قائلاً :

« والنظر الفقهي في ذلك ، أن النص إذا كان عاماً ، فان العمل بالعرف في موضوعه لا يكون تعطيلاً للنص ، كما في حالة خصوص النص ، بل يبقى النص معمولاً به في مشمولاته الأخرى التي يتناولها عمومه . فليس في تخصيص النص بالعرف عندئذ إهمال للنص ، بل هو إعمال للعرف والنص معاً . والعرف العملي يدل على حاجة الناس الى ما تعارفوا عليه ، وفي نزع الناس عما تعارفوه عسر وحرج [1] » .

وليس لنا غرض ـ هنا ـ بالاطالة في عرض أدلة كل من المذهبين ،

---

١ ـ المدخل الفقهي ج ٢ ف : ٥١٨ ص : ٨٨٠ .

في هذا الأمر • بل حسبنا أن نعلم مما ذكرنا أنه داخل ضمن حدود الاجتهاد ، وخارج عن نطاق الضوابط القطعيــة التي يهمنا بيانها في هــذا الكتاب • فللباحثين ، إذاً ، النظر والاجتهاد فيه ، حسبما يتبدّى لكل ، من الادلة والبراهين •

غير أن ما ينبغي ملاحظته هنا ، أننا إذا ذهبنا الى ما يراه الحنفية من تخصيص العرف الفعلي المقارن ، للنص ، فان الذي يخصص النص في الحقيقة ليس هو العرف من حيث أنه مجرد عرف ، بل من حيث أن الرسول صلى الله عليه وسلم لابد أن يكون قد اطلع عليه فأقره ، وبذلك يصبح دليلاً شرعياً داخلاً في أحد أقسام السنة ، ولا ريب أن السنة تخصص نصوص الشريعة •

مثال ذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم « نهى عن بيع الغرر » ؛ فاذا أخذنا بمقتضى عموم هذه الصيغة امتنع علينا بيع كثير مما هو جائز بيعه بمقتضى العرف الفعلي العام ، كبيع الجوز واللوز في القشر ، وبيع المغيَّبات في الأرض والمقاثي ، والديار والحوانيت المغيبة الأسس والأنقاض • ومن المعلوم أننا حين نحمل الغرر المنهي عنه على ما هو معدود عند العقلاء وفي اعراف الصحابة غرراً ، فانما نخصص بذلك سنة بمثلها • إذ يبعد جداً أن ينقضي عهده صلى الله عليه وسلم ولا يكون في هذه الأشياء معاملة في عهده ، رغم حاجة المجتمعات المختلفة اليها •

أما إذا حدث العرف فيما بعد ، اي متأخراً عن النص المعارض له ، فمثل هذا العرف لا قيمة له حيال النص ، سواء كان نصاً عاماً أو خاصاً وسواء كان العرف لفظياً أو فعلياً ؛ إذ العرف لم يقم ، في مثل هذه الحال ، على أساس مشروع ، حتى يكتسب بذلك أيّ مبرر لوجوده ، فضلاً عن أن يكتسب أيّ قيمة تشريعية يتخصص النص السابق بها ؛ هذا بالاضافة الى أن من شرط المخصِص أن يكون مصاحباً للمخصَص ، إذ التخصيص

لا يعدو كونه بياناً وتفسيراً لحدود ما يشمله النص منذ أول صدوره •

وليس من خلاف بين المسلمين في هذا ، اللهم إلا إذا كان النص معللاً ، وكان العرف الحادث ، مزيلاً لتلك العلة ، ففي هذه الصورة مجال للبحث والنقاش •

ويرجح فضيلة الاستاذ الزرقا ، في كتابه « المدخل الفقهي » القول بحجية العرف في مثل هذه الحال ، فيقول « •• على أن تتبع الفروع الفقهية والنظر في تعليلاتها ، التي يعلل بها الفقهاء يدل دلالة واضحة على أن العرف الحادث ، ولو خالف ظاهر النص التشريعي ، يعتبر ويحترم في حالتين :

١ - إذا كان النص التشريعي نفسه معللاً بالعرف أي مبنياً على عرف عملي قائم عند وروده فعندئذ إذا تبدل ذلك العرف، يتبدل تبعاً له حكم النص ••••

٢ - إذا كان النص التشريعي معللاً بعلة ينفيها العرف الحادث، سواءاً كانت علة النص مصرحاً بها فيه أو مستنبطة استنباطاً بطريق الاجتهاد ، ففي مثل هذه الحال يعتبر العرف الحادث ويحترم ، وإن خالف النص [1] » •

وهذا الذي يراه الأستاذ الزرقا دقيق ووجيه ، ولا أظن إلا أنه الحق الذي ينبغي أن يقول به عامة الأصوليين • ولكنه في الحقيقة داخل ضمن « الصورة الثانية » من صور العرف التي ذكرناها ، وهي ما كان العرف فيه مناطاً وأساساً للحكم الشرعي الثابت بالنص ، ومن أبرز أمثلة ذلك ما أثبته النص الشرعي من منع بني هاشم عن أخذ الزكاة ، معللاً هذا المنع بان الله قد عوضهم عنها بخمس الخمس ، فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما رواه الطبراني وصححه : « يا بني هاشم إن الله كره لكم غسالة أيدي الناس وأوساخهم ، وعوضكم عنها بخمس الخمس »؛ ونظراً للقاعدة المعروفة في الأصول ، وهي قولهم : إذا بطلت العلة زال الحكم ، وإذا ذهب المانع عاد الممنوع - فقد كان حكم منع الزكاة عن بني

---

١ - المدخل الفقهي ج ٢ ص ٨٨٩ ف ٥٢٤ •

هاشم محل بحث بين الفقهاء ، عندما رأوا أن بني هاشم لم يعودوا ينالون شيئاً من خمس الخمس كما كان الوضع عليه في السابق ، ولذلك رأينا أن في مذهب السادة الحنفية من يرى أنه لا مانع من إعطائهم من الزكاة والحالة هذه • بل وقد رجح الاصطخري من فقهاء الشافعية هذا المذهب أيضا • والذين لم يذهبوا هذا المذهب ، ليس ذلك منهم مخالفة لهذه القاعدة ، بل لأن النص الذي ذكرناه ـ وهو حديث الطبراني ـ لم يوثق عندهم [١] •

إلا أنه ينبغي اشتراط كون علة مثل هذا النص ثابتة ً بالاجماع ، أو بدلالة النص نفسه ، كما في هذا المثال الذي ذكرناه • فحينئذ يمكن أن نطمئن الى أن اختلاف العرف وطروءه المؤثر في العلة الثابتة ، مؤثر في الحكم المرتبط به أيضا •

وإلا ، فلا يبعد أن تلتبس الحكمة على الباحث بالعلة ، ويحكم بناء على ذلك ببطلان دلالة النص بسبب تخلـّف تلك الحكمة ، نظراً للعرف الجديد ، ظاناً أنها العلة التي أناط الشارع الحكم بها •

وذلك كمن يظن أن حرمة صنع التماثيل الثابتة بالنص ، معلـّلة بسد ّ الذريعة الى تعظيمها فعبادتها ؟ وبما أن حال الناس قد تغيرت اليوم ، وأصبحت التماثيل والصور عملا ً من أعمال الفن ، وأضحى الفن هو المقصود ، وأمن الخوف على الناس من تعظيمها وعبادتها ، فينبغي أن يتغير حكمها الى ما يناسب حال هذا العصر ! ••

ولا ريب أن هذا النمط من الاجتهاد ، في استخراج العلل والحكم بموجـَبها ـ تلبيس من ابليس ، وليس له من اساس سوى الوهم الذي لا يستند الى أي برهان علمي •

* * *

---

١ ـ راجع ص ١٨٦ ـ ١٨٧ من هذا الكتاب •

فهذه هي الصور الثلاثة ، التي لايمكن أن تخرج أعراف الناس عنها بحال من الاحوال • وعلى هذا الاساس فقط ينبغي أن يفهم معنى قول بعضهم « تتبدل الاحكام بتبدل الأزمان » •

واذا تحرر المعنى المراد من قولهم « العادة محكمة » ، علمت أنها لا تستلزم تغيير الأحكام بتغير الأزمان • وعندئذ يصبح قول من قال (تتبدل الاحكام بتبدل الازمان) اما كلاما باطلا لا صحة له ان حمل على ظاهره كما قد يفهمه كثير من الناس ، واما كلاما متجوزا فيه محمولا على غير ظاهره ، وذلك بأن يقصد به الأحكام المرتبطة من أصلها بما قد يتبدل ويتغير من اعراف الناس ومصالحهم التي لم يقض فيها بحكم مبرم ، كتلك الامثلة التي مر ذكرها ؛ وقد ضبطها فضيلة الاستاذ مصطفى الزرقا في كتابه : المدخل الفقهي العام ، بما سماه: «الاحكام الاجتهادية من قياسية ومصلحية»[1] •

ولكن ينبغي أن نعلم أن دوران تلك الاحكام مع مناطاتها لا يمكن أن يعتبر تبدلا أو تغيرا حقيقياً لها ، بل هذا الذي يظهر في مظهر التغيير منه انما هو ممارسة حقيقة له كما مر بيانه •

ولقد أشار الأستاذ الزرقا ، الى هذه الحقيقة فقال ، بعد أن ذكر ضابط الأحكام التي يصدق عليها أنها تتبدل بتبدل الأزمان والذي نقلناه عنه آنفاً : « والحقيقة أن الأحكام الشرعية التي تتبدل بتبدل الأزمان ، مهما تغيرت باختلاف الزمن فان المبدأ الشرعي فيها واحد ، وهو إحقاق الحق وجلب المصالح ودرء المفاسد • وليس تبدل الأحكام إلا بتبدل الوسائل والأساليب الموصلة الى غاية الشارع ، فان تلك الوسائل والأساليب في الغالب لم تحددها الشريعة الاسلامية بل تركتها مطلقة ، لكي يختار منها في كل زمان ما هو أصلح في التنظيم نتاجاً وأنجح في التقويم علاجاً[2] » •

---

١ ـ المدخل الفقهي العام ج ٢ ص ١٩٠ ط : تاسعة •
٢ ـ المرجع السابق ص ٩١١ و ٩١٢ •

واعلم أن من أشهر أصحاب هذا القول ، ابن قيم الجوزية ، فقد عقد في كتابه أعلام الموقعين فصلا بعنوان « تغير الفتوى بتغير الأزمنة والاحوال [1] » ولقد كان عليه أن يحرر مقصوده بالحال والزمن الذين يتغير الحكم والفتوى تبعا لهما ، وأن يحرر المعنى المراد من التغيير • اذ رب قائل يرى هذا الكلام فيقول : لقد تغير الزمن اليوم وأصبح كشف عورات النساء فيه أمام الاجانب أمرا عاديا غير مستهجن ، خصوصا وقد اصبح لهن من ضرورات الخروج الى الوظائف والمصانع ما يصعب عليهن معه التستر فلتتغير الفتوى في ذلك الى ما يناسب حال العصر • أو يقول : لقد كان تحريم الربا يوم لم تكن شؤون المال والاقتصاد معقدة بالشكل الذي نراه اليوم • أما الآن ، فلابد من تغيير الحكم والفتوى ، حسب ما آلت اليه حال الزمن والناس •

وواضح أن ابن القيم رحمه الله لم يرد بعنوان فصله هذا ، ما يلتئم مع هذا الكلام • ذلك أن كل ما جاء به من الشارع حكم غير معلق ، تعليقا واضحا منضبطا على شيء ، فانما يجب أن يكون سير الزمن نفسه منضبطا به لا العكس ، وذلك باجماع عامة المسلمين •

ولكن ابن القيم رحمه الله لم يحمل نفسه على شيء من تحرير هذا العنوان ، ولم يزد على أن بدأ كلامه بمقدمة خطابية حول قيام الأحكام الشرعية على أساس المصالح ، ثم اتبعها بسبعة أمثلة على ذلك ، منها ما هو محل اتفاق ، ومنها ما هو محل نزاع كحكم الطواف للحائض والطلاق ثلاثا دفعة واحدة ، وقد مر التحقيق في المثال الثاني خلال البحث في الضابط الثاني من ضوابط المصلحة ، فارجع اليه •

* * *

---

١ ـ اعلام الموقعين ج ٣ ما بين ص ١٤ و ٧٠ •

الحيـــل : ومشروعيتهـا

وهي الأمر الثالث من الأمور الثلاثة التي قد يخيل أنها لا تنسجم مع ما يجب أن تنضبط به المصلحة المعتبرة شرعا • ومسألة الحيل مناقضة في ظاهرها لنفس الأصل الذي أثبتناه وبنينا عليه تفصيل الضوابط ، وهو مراعاة الشريعة لمصالح العباد ؛ اذ الحيلة في ظاهرها ليست إلا تذرعاً الى تغيير الحكم الشرعي بواسطة تغيير في الالفاظ أو تصرف بظاهر العقود ، بقطع النظر عن جوهر المصالح أو المفاسد المترتبة عليه • ومعلوم أن الحيل الشرعية (في جملتها) مقبولة لدى جمهور الأئمة والفقهاء ، فكأن الأحكام الشرعية اذاً ـ أو ما يتأتى فيه الحيل منها على الأقل ـ منوطة بشكل الصيغ والالفاظ لا بحقيقة المصالح والمفاسد •

وفيما يلي أتناول هذه المسألة ، بما يزيل الاشكال عنها ، ويوضح انسجامها مع كل ما مضى بيانه ، من قيام الشريعة على أساس المصالح وضرورة انضباطها بما مر ذكره ، والله تعالى ولي التوفيق •

واعلم أن مصدر الشبهة في هذه المسألة هو عدم تحرير المقصود بالحيل الشرعية من جهة ، وعدم تحرير معنى صحتها من جهة أخرى • أي أن الاشكال يزول بتمحيص وتحرير كل من هاتين المقدمتين : هـذه حيلـة شرعية ، وكل حيلة شرعية صحيحة •

وعلى ذلك ، فالبحث في هذه المسألة يتناول جانبين • الجانب الأول منه هو :

ماهو المقصود بالحيل الشرعية ؟

وانما قيدنا الحيل بالشرعية ، ليعلم أن حديثنا هنا ليس عن أي شكل أو نوع من الحيل ، وانما هو عن تلك التي أجازها جمهور العلماء ، فكانت

بذلك شرعية • أما التي اتُفق على بطلانها فليس لنا غرض بها لانه لا إشكال فيها • ولكن ربما التبست هذه بتلك ، لمن لم يتصور حقيقة الحيلة الجائزة ومحترزاتها ، فلا بد إذاً من ايضاح هذه الحقيقة والكشف عن محترزاتها •

الحيلة الشرعية هي : قصد التوصل الى تحويل حكم لآخر بواسطة مشروعة في الأصل •

فخرج بقصد التوصل ما لو توصل الى تحويل الحكم بواسطة مشروعة ولكن دون قصد منه الى ذلك فلا يعتبر ذلك حيلة مطلقا • كما لو تزوجت المطلقة ثلاثا بزوج آخر ثم صادف أن طلقها دون تواطؤ بينهما أو بين الزوج الثاني والاول على قصد التحليل ، فهذا وما يشبهه إنما تحول الحكم فيه بناء على تأثير شرعي محض دون أي شائبة أخرى •

وخرج بقيد (بواسطة مشروعة) ما لو قصد تحويل الحكم بواسطه غير مشروعة في أصلها أي بواسطة محرمة ، فمثل ذلك تحايل محرم فلا تسقط الحرمة به ولا يجوز أن يتوصل به الى أي غرض شرعي صحيح باتفاق المسلمين وان ترتب عليه الوصول الى غرضه في ظاهر الحكم • كما لو قصد المجامع في نهار رمضان التهرب من وجوب الكفارة عليه بأن يأكل أو يشرب الخمر أولا ثم يجامع ، أو أن ينوي قطع الصوم قبل الجماع ، فلا يكون بذلك قد أفسد صيامه به • ومثله ما لو كان مطالبا عند الحاكم بحق لغيره عليه ، وجيء بشاهد يشهد عليه بذلك صادقاً ، فاختلق خصومة معه لكي لا تصح شهادته عليه • ومثله أيضا أن ترتدّ الزوجة عن الاسلام لتفسح نكاحها فتتخلص بذلك من زوجها • ومن هذا القبيل حيلة بني اسرائيل في التخلص من مسؤولية تحريم صيد يوم السبت ، وحيلتهم في التخلص من حرمة استعمال الشحوم باذابتها حتى يتغير اسمها • ذلك لأن الوسيلة في المثالين غير مشروعة • اذ هي في المثال الاول أنهم حفروا حياضا وأشرعوا اليها الجداول ، فكانت الحيتان تدخلها يوم السبت بفعل الامواج

فلا تقدر على الخروج لبعد العمق وقلة الماء فيتلقفونها يوم الاحد ، وكانت الحيتان لا تظهر إلا يوم السبت • فحقيقة الاصطياد إنما هي في يوم السبت وان أخروا تناولها بعد الاستيثاق منها والاطمئنان عليها الى اليوم الثاني ، فمناط التحريم لم يتغير •

وفي المثال الثاني لم يزيدوا على أن أدخلوا الشحم تحت أسم آخر في العرف أو اللغة مع بقاء الحقيقة التي هي مناط التحريم • وقد علمنا فيما سبق أن العرف اللغوي لا يقضي على العرف الشرعي المستند الى حكم متعلق به ، فلو حلف لا يصلي لم يحنث إلا بذات الركوع والسجود وان كان لها معنى لغوي آخر •

فهذه الأمثلة وأشباهها خارجة عن مسمى « الحيل الشرعية » التي قال بها جمهور العلماء ، ومن ثم فهي غير متعلقة ببحثنا هذا إذ لم يقع أي خلاف في حرمتها بين العلماء •

ومن هنا تعلم أن ابن القيم رحمه الله لم يستعمل الدقة فيما كتب ، حينما أطال في الانكار الشديد على الحيل والقائلين بها ، واستدل على مدعاه بفيض من هذه الأمثلة [١] ؛ اذ هي محل وفاق في انكارها والحكم بتحريمها، فهي لا تنفع في إلزام الجمهور ، لأن مسمى الحيلة التي هي محل البحث عندهم غير هذا • ولو أن ابن القيم رحمه الله حرر مقصوده من الحيل المحرمة أو الجائزة تحريرا واضحا منضبطا ثم بنى كلامه على ذلك ، لاتضح أنه لا يخالف الجمهور في أصل هذه المسألة ، بدليل أنه ساق بعد ذلك ما ينوف على مائة مثال للحيل الجائزة في نظره [٢] •

---

١ ـ انظر هذه الامثلة في ص ٢٥٤ وما وراءها ج ٣ •
٢ ـ انظر هذه الامثلة أيضا من ص ٣٤٩ ج ٣ الى آخر الجزء الثالث •

فكما أن امثلته المائة هذه ، هي بنظره مختلفة عن حيل بني اسرائيل والامثلة المشابهة لها مما احترزنا عنها في التعريف ، فكذلك الأمثلة التي يقصدها الجمهور ، هي غير هذه الحيل المحرمة ومختلفة عنها أيما اختلاف .

وانما قيدنا الواسطة المشروعة بكلمة « في الأصل » إشارة الى أن العبرة في مشروعية الواسطة وعدمها ، هو فرض الأخذ بها بحد ذاتها بقطع النظر عن التوصل بها الى تبديل حكم شرعي ، أما بعد استعمالها في ذلك فهو مجال البحث هنا ، وهو ما سنتناوله عند تحرير المقدمة الثانية .

فاذا اتضحت محترزات هذا التعريف وما يخرج بقيوده ، اتضح ولا ريب الى جانبها القدر المقصود من الحيل في بحث الأئمة والفقهاء ، وسهل ربطها بما صدقاتها من الأمثلة الكثيرة المختلفة .

فمن أمثلتها في باب الطهارات والعبادات . أن يقصد صاحب الجنابة الى وضع يده مثلا في الماء الذي يريد الاغتسال به دون أن يصبح بذلك مستعملا ، وذلك بأن ينوي الاغتراف . ومن ذلك أن يقصد التوصل الى قراءة شيء من القرآن دون أن يأثم بها وذلك بأن ينوي مجرد الذكر .

ومن أمثلتها في المعاملات والعقود ، أن يكون عند الرجل تمر رديء يريد أن يستبدل به أجود منه ، ويمنع من ذلك عدم جواز التفاوت في التبادل بين المثلين من الاطعمة ، فيتوصل الى ذلك بأن يبيع الرديء لصاحب الجيد بالنقد ثم يعود فيشتري منه الجيد بالثمن الذي أخذه منه ، ومن ذلك أن يريد الرجل تأجير دابته لآخر والزامه بعلفها ، وذلك غير جائز لان العلف مجهول ، فيتوصل الى ذلك بأن يجعل ما يظن أنها تحتاج اليه من الأجرة نفسها ، ثم يوكله في انفاق ذلك القدر عليها . ومن ذلك أن يعلق الرجل طلاق امرأته ثلاثا على فعل معين يصدر منها ثم يقصد التوصل الى أن لاتبين منه بذلك ويقع تحت مشكلة التحليل . وذلك بأن يخالعها فاذا بانت منه

فعلت ما علق طلاقها عليه [١] ثم يعقد نكاحه عليها ثانية • ومن ذلك أن تقصد المرأة المطلقة ثلاثا العودة الى زوجها أو يقصد زوجها ذلك ، فتتزوج من آخر على أساس ذلك ، ثم يطلقها فتعود الى الأول ، بشرط أن لا يدخل أي شرط للتحليل أو التطليق في صلب العقد ، والا انقلبت الواسطة غير مشروعة لان الشرط المنافي لطبيعة العقد يبطله ، اللهم إلا عند الحنفية حيث يبطلون الشرط ويصححون العقد • ومن ذلك أن يكون للرجل على آخر دين وقد عجز عن أدائه له ، فيعطيه صاحب الدين زكاة ماله ثم يستردها منه عن دينه فيكون قد جمع بذلك بين دفع الزكاة الواجبة في ماله واستحصال الحق الذي له على صاحبه •

فهذه الأمثلة وما شابهها داخلة في تعريف الحيل الذي ذكرناه ، لان فيها توسطا الى استحلال حرام أو اسقاط وجوب بواسطة مشروعة في أصلها • وهذا القدر هو الذي تعلق به بحث الأئمة والفقهاء عند حديثهم عن الحيل وقبولها •

واذ قد انتهينا من تحديد المقصود بالحيل الشرعية وهو ما يتعلق بالمقدمة الأولى وتحريرها ، فلننتقل الى حكمها وتحديد معنى الصحة فيها والدليل على ذلك ، وهو ما يتعلق بالمقدمة الثانية وتحريرها •

---

١ ـ اتفقت المذاهب الأربعة على أن الصفة التي علق عليها الطلاق الثلاث اذا وقعت في البينونة لا يقع الطلاق بها وأن الخلع يخلص الطلاق عن الوقوع ؛ أما اذا وقعت الصفة في النكاح الثاني أيضا ، فمذهب الشافعية والحنفية أن الطلاق لا يقع لانه عقد نكاح جديد غير مبني على الاول في شيء • وخالف المالكية ، وللحنابلة قولان : أحدهما متفق مع ما ذهب اليه الشافعية والحنفية من عدم الوقوع ، والثاني وهو ظاهر المذهب أن الطلاق يقع • راجع المغني لابن قدامه : ج ٨ ص ٢٣١ والمهذب لابي اسحاق الشيرازي ج ٢ ص ٩٩ •

حكم الحيل ودليل ذلك :

حكم هذه الحيل الصحة ، والدليل على ذلك كل من القواعد الفقهية المتفق عليها وما صح من الكتاب والسنة ٠

١ - **الدليل الفقهي** : اعلم أن أثر النية والقصد في تصحيح الأحكام أو افسادها ، يختلف حسب اختلاف الاحكام ٠ فمنها ما لا بد لصحته من توفر النية الصحيحة الى جانب الأركان والشروط الضرورية كالصلاة والصوم وعامة أنواع العبادات ٠ ومنها ما يكفي لصحته توفر الاركان والشروط الظاهرة فيه دون نظر الى ما في أعماق القلب من النية والقصد ، كعقود البيع والشراء وعامة المعاملات ٠

وضابط ذلك أن كل حكم كانت الصلة فيه بين العبد وربه ، بحيث لا يتوخى من ورائه فائدة عاجلة ، بل المقصود فيه نيل المثوبة من الله عز وجل فالنية مشترطة فيه كعامة أنواع العبادات ٠ وكل حكم كانت الصلة فيه بين العبد واخيه ، بحيث تشيع به فائدة عاجلة بينهما ، فالعمدة فيه على الظاهر دون أن يكون للنية أثر في التصحيح أو الافساد [1] ٠

قال ابن حجر في فتح الباري عند شرحه لحديث « انما الاعمال بالنيات » ما نصه : « وقد ذكر ابن المنير ضابطاً لما تشترط فيه النية مما لا تشترط ، فقال : كل عمل لا تظهر له فائدة عاجلة بل المقصود به طلب المثوبة ، فالنية مشترطة فيه ٠ وكل عمل ظهرت فائدته ناجزة وتعاطته الطبيعة قبل الشريعة لملائمة بينهما فلا تشترط النية فيه الا لمن قصد بفعله معنى آخر يترتب عليه الثواب ، قال وانما اختلف العلماء في بعض الصور من جهة تحقيق مناط التفرقة [2] » ٠

---

١ - مر إلماح لهذه القاعدة في آخر الضابط الأول من ضوابط المصلحة ٠

٢ - فتح الباري ج ١ ص ١١١ ٠

والحكمة من هذا التفريق ظاهرة ، فالتعامل القائم بين العبد وربه لابد وأن يكون القلب هو المحكم في أمره ، لان الله عز وجل مطلع على كوامن القلوب فهو لا يحتاج الى دلائل الصيغ والعقود التي تعبر عما فيها • أما التعامل الجاري بين الانسان واخيه الانسان ، فلا يمكن أن يناط الا بالدلائل الظاهرة ؛ اذ هي وحدها السبيل الى معرفة المقاصد والنيات • وربما اشتمل القلب في بعض الاحيان على غير ما يدل عليه ظاهر الصيغ والالفاظ ولكن الشريعة لو أوقفت صحة هذه العقود والمعاملات الى أن ينقطع كل احتمال مخالف لما هي عليه في الظاهر ، لتعطلت معظم المعاملات ولعادت بذلك على الناس أضعاف المفاسد التي يمكن أن تعود عليهم من جراء الاحتمالات المحجوبة عن الظاهر ، عدا ما في ذلك من المشقة والعسر في تمييز المقاصد السليمة من غيرها • ولذلك أناطت الشريعة صحة هذه الاحكام باركانها وشروطها الجلية الواضحة ووكل قلوب الناس ومقاصدهم الى من لا تخفى عليه خافية •

فالوسائط المشروعة التي يراد التوصل بها الى تغيير حكم شرعي ، لم يطرأ عليها سوى قصد استعمالها لغير ما شرعت من أجله في عموم الأحوال• وما دامت هذه الوسائط من الأمور التي لا يتحكم القصد في صحتها وبطلانها ، فهذا الذي طرأ عليها لا أثر له في بطلانها ، اذا كانت كاملة الاركان والشروط • هذا على فرض أن قصد التحايل كان ظاهرا وجليا في عمله أو قوله ، أما اذا لم يظهر ولم يتجاوز الامر عن كونه تهمة أو احتمالا ــ وهذا هو الغالب ــ فان مسمى الحيلة نفسها غير متوفر حينئذ كما مر بيانه في تعريف الحيلة وتحديد المقصود منها •

وكأني بك تستعجل قائلا : ولكن أفلا يعلم صاحب الحيلة قصد نفسه ؟ غير أني أستمهلك في الجواب على هذا الى أن يأتي مكان الجواب عليه ، وذلك عند بيان مرادنا بالصحة وتحقيق القصد منها •

ثم لا يغيبن عن البال أن الأحكام التي لا تؤثر النية فيها تصحيحا وافسادا ، قد تؤثر فيها من ناحية أخرى ، كتقييد مطلق وتخصيص عموم ، وتوضيح كناية وتعيين أحد مسميات المشترك . فلو حلف ليكرمن رجلا ونوى به زيدا ، فان هذه النية تؤثر في تقييد المطلق ، وهو « رجل » فلا يبر باكرام غيره . ومثله ما لو حلف ليضربن أسدا ونوى به رجلا شجاعا أو أقسم لينظرن إلى عين وأراد بها العين الباصرة مثلا ، فإنه لا يبر بيمينه إلا بفعل ما قصده من لفظه . ومثل ذلك أيضا ما لو قضى عن غيره دينا ونوى به التبرع فليس له الرجوع بالبدل ، أو اشترى متاعا ونوى أن ذلك لموكله الذي وكله بذلك ، كان له ولم يجز له التصرف فيه[1] .

وذلك لأن ما قد يوجد في صيغ العقود وألفاظها من الاحتمالات بسبب عوارض الألفاظ المختلفة لا يمكن أن يتحكم في تعيينها سوى القصد فيعمل بأظهر الاحتمالات أن لم يكشف صاحب العقد عن قصده ، وإلا روعي ما أراده مما يعتبر جائز القصد في اللغة والعرف ، ولذا فان من أقر قائلا (لفلان علي ألف) ولم يفسر مراده بالالف حمل على أكثر ما يقصد عادة ، وإلا روعيت نيته وحكم للمدين بموجب ذلك .

غير أن هذا النوع من تأثير النية ، لا دخل له في إبطال الحيلة التي عرفناها ، لأن تأثيرها ليس من حيث تصحيح العقد أو ابطاله ، بل من حيث تفسيره وتعيينه ، بدليل أن هذا التأثير يصبح لاغيا أمام النصوص الصريحة التي لا احتمال فيها .

أقول هذا ، لأن ابن القيم رحمه الله مهد لحديثه الطويل عن تحريم

---

١ ـ أنظر مزيدا من هذه الامثلة ومزيدا من التفصيل في هذا البحث في الفروق للقرافي ج ٣ ص ٦٤ في الفرق الثلاثون والمائة بين قاعدة ما تكفي فيه النية في الايمان وما لا تكفي فيه النية .

الحيل بكلام عن أثر النيات والمقاصد في الأحكام ، حيث أطلق القول بأن النيات لها تأثير في صحة العقود وبطلانها ، فقد قال ما نصه : « وقد تظاهرت أدلة الشرع وقواعده على أن القصود في العقود معتبرة ، وأنها تؤثر في صحة العقد وفساده وفي حله وحرمته بل أبلغ من ذلك ، وهي أنها تؤثر في الفعل الذي ليس بعقد تحليلا وتحريما فيصير حلالا تارة وحراما تارة باختلاف النية والقصد[1] » .

ثم راح يستشهد على كلامه هذا بأمثلة بعضها من النوع الأول للاحكام ، وهو ما ضبطناه بكونه عملاً بين الانسان وربه وليس عقدا ومعاملة بين فردين من الناس كتذكية الانعام عند الذبح ، وكتحريم الصيد للمحرم وكعامة العبادات وقد علمت أن التحايل في ذلك غير جائز عند أحد فهو ليس محل بحث . وبعضها تأثير النية فيه خاص بالتفسير والتحديد ، لا بالصحة والفساد ، كالامثلة التي ذكرناها الآن .

فليس فيما استشهد به أي دليل على ما ادعاه من أن النيات تؤثر في العقود صحة وفسادا ، بل هو شاهد على عكس ذلك ، لأن أحدا لم يقل بأن المشتري إذا اشترى السلعة من البائع وهو قاصد استعمالها في محرم فالعقد باطل وعلى البائع أن يسترد سلعته ويعطيه الثمن ، بل الكل متفق على أنه عقد صحيح ما دامت أركانه وشروطه كاملة متوافرة وأن البائع متلبس بكسب شرعي صحيح[2] ، ولذلك قال الفقهاء إن بيع اناء الذهب والفضة صحيح وان نوى المشتري استعمال الاناء . ذلك لأن الذهب والفضة مقصودان لذاتهما في عامة العصور والبلدان . قال النووي في المجموع :

١ ـ اعلام الموقعين ج ٣ ص ١٢١ .

٢ ـ لاحظ أن صورة المثال المتفق على صحته هو انطواء نية المشتري على أن يستعمل السلعة في محرم ، وليست الصورة أن يدرك البائع لدى المشتري هذه النية ، إذ البيع في هذه الحالة باطل عند المالكية وذلك كبيع العنب ممن يُظن أو يُعلم أنه سيتخذ منه خمراً . ومقتضى زعم ابن القيم أن يبطل العقد حتى لو لم يطلع البائع على قصد المشتري . إذ المشتري طرف في عقد البيع وهو عالم بقصد نفسه .

(فرع : بيع اناء الذهب أو الفضة صحيح قطعا لأن المقصود عين الذهب والفضة[١]) .

على أن ابن القيم عاد هو نفسه بعد ذلك يقول عكس هذا ، وراح يرجع الى ما هو معروف من قواعد الفقه المتفق عليها ، وهي أن العقود يلاحظ فيها الظاهر دون أن يكون للنية تأثير في الصحة أو الابطال . فقد قال في ج ٣ ص ١٣٢ ما نصه : .

(وهذه الأقوال إنما تفيد الأحكام إذا قصد المتكلم بها ـ حقيقة أو حكما ـ ما جعلت له ، واذا لم يقصد بها ما يناقض معناها . وهذا فيما بينه وبين الله تعالى ، فأما في الظاهر فالأمر محمول على الصحة والا لما تم عقد ولا تصرف ؟ فاذا قال : بعت أو تزوجت ، كان هذا اللفظ دليلا على أنه قصد معناه المقصود به ، وجعله الشارع بمنزلة القاصد وان كان هازلا ..) الى أن قال :

(فان المتكلم ، عليه أن يقصد بتلك الألفاظ معانيها ، والمستمع عليه أن يحملها على تلك المعاني ، فان لم يقصد المتكلم بها معانيها بل تكلم بها غير قاصد لمعانيها أو قاصداً لغيرها ، أبطل الشارع عليه قصده ؟ فان كان هازلا أو لاعبا لم يقصد المعنى ، الزمه الشارع المعنى) .

ولكنه ما لبث أن رجع عن هذا بعد ذلك بصحيفة واحدة ، حيث جاء بمثال من ألفاظ الطلاق ، فجعل القصد مؤثرا فيه آنا وغير مؤثر فيه آنا آخر دون أي موجب للتفريق . وهذا هو نص كلامه فانتبه الى ما يقول:

(فان قصد ما يجوز له قصده ، نحو أن يقصد بقوله « أنت طالق » من زوج كان قبلي أو يقصد بقوله « أمتي أو عبدي حر » أنه عفيف عن الفاحشة ، أو يقصد بقوله « امرأتي عندي مثل أمي » في الكرامة والمنزلة ونحو ذلك ، لم تلزمه أحكام هذه الصيغ فيما بينه وبين الله تعالى وأما في الحكم فان اقترن بكلامه قرينة تدل على ذلك لم يلزمه أيضا ، لأن السياق والقرينة بيّنة تدل على صدقه ، وإن لم يقترن بكلامه قرينة اصلا وادعى ذلك دعوى مجردة لم تقبل منه) .

١ ـ المجموع ج ٩ ص ٢٥٥ .

فتامل كيف يبعد القصد في هذه الحال عن مجال الحكم ـ وهو مقصودنا بالصحة والبطلان ـ الا اذا كان له نصيب من دلالة اللفظ وقرينته• ثم اسمع تتمه كلامه :

(وان قصد بها ما لا يجوز قصده ، كالتكلم بنكحت وتزوجت بقصد التحليل ، وبعت واشتريت بقصد الربا ، وبخالعتها بقصد الحيلة على فعل المحلوف عليه ، وتملكت بقصد الحيلة على اسقاط الزكاة أو الشفعة وماأشبه ذلك ، فهذا لا يحصل له مقصوده الذي قصده وجعل ظاهر اللفظ والفعل وسيلة اليه ، فان في تحصيل مقصوده تنفيذاً للمحرم) •

وهنا اسقط اللفظ والصيغة عن الاعتبار ، وتمسك بناصية القصد وجعله هو المحكم !! •• فما الفرق بين الحالتين ؟ ومن اين جاء أثر نوع القصد في اعتباره وعدم اعتباره حتى يقال : ان كان قصداً جائزاً فالعبرة في الحكم باللفظ والقصد لاقيمة له ؛ وان كان غير جائز فالعبرة بالقصد واللفظ لاقيمة له؟•

والحقيقة أنه في كلامه عن القصود وأثرها في الأحكام ـ وهو التوطئة التي مهد بها لتحريم ما يسمى بالحيل ـ مشى على أساس مضطرب ونسق غير واضح ، فقد خلط بين الصحة في معناها القضائي والصحة بمعناها الخاص بين العبد والله تعالى • (وهما معنيان مختلفان لا نريد أن نشوش البحث بالحديث عنهما قبل أوان ذلك) فجاء كلامه بسبب ذلك مناقضا لبعضه في ذلك ، ومن ثم جاء كلامه بعد ذلك عن الحيل مطبوعا بنفس هذا التناقض كما ستجد فيما بعد •

ولنعد الآن الى ما كنا فيه من تقرير الدليل الفقهي :

فاذا ثبت أن الاحكام التي تتوخى منها فائدة عاجلة تشيع بين الناس ، لا أثر للقصد فيها من ناحية الصحة والبطلان وانما الأثر لأركانها وشروطها المنصوص عليها ، وجميعها أمور ظاهرة ـ فان الواسطة المشروعة التي يتوصل

بها الفرد الى حكم شرعي لم يطرأ عليها ما يفسدها من نقص في الأركان أو الشروط ما دامت مشروعة ، وانما الذي طرأ عليها هو القصد فقد أراد به غير ما شرعت له في أعم الاحوال . وما دامت هذه الواسطة مما لا أثر للقصد فيه صحة وبطلانا ، فان هذا الطارىء لا يمكن أن يفسد صحيحاً . وأما اذا كانت مما للقصد أثر فيه ، كالعبادات ، فلا ريب أن تغيير النية عن وجهتها الصحيحة يفسدها ويبطلها ، ولم يقل أحد من المسلمين أنها يجوز أن تستعمل حيلة لشيء ، فهذا هو الدليل الأول .

٢ ـ **دليل الكتاب والسنة** : أما الكتاب فقوله سبحانه وتعالى لأيوب عليه السلام « وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث [١] » ، إذ كان قد أقسم أثناء مرضه أن يضرب زوجته مائة ضربة لسبب اختلف المفسرون فيه ، وكأنما أخذته الرحمة لها بعد ذلك ، فقد كانت تحسن خدمته وكان راضياً عنها ، فرخص الله سبحانه وتعالى له ولها ، وأمره أن يبر بقسمه بأن يأخذ بيده ضغثا ، وهو حزمة من حشيش ونحوه فيضربها به ضربة واحدة ، فتلك وسيلة شرعها الله لنبيه ليتحلل بها عن يمينه عوضاً عن أن يضربها مائة ضربة مستقلة كما هو العرف والمتبادر عند الاطلاق ، وقد استدل بهذه الآية جمهور العلماء على أن للانسان أن يتخذ مما شرعه الله أو أباحه وسيلة للترخص والتخفيف . قال ابن كثير : « واستدل كثير من الفقهاء بهذه الآية الكريمة على مسائل في الأيمان وغيرها وقد أخذوا بمقتضاها [٢] » .

ولا يخدش هذا الدليل أنه متعلق بشرع غيرنا ، لأنا ان جرينا على القول بأن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ما يخالفه فذاك ، وان جرينا على أنه ليس بشرع لنا ، فانما ذلك عند عدم وجود ما يؤيده ويدعمه في

---

١ ـ ص : ٤٤ .
٢ ـ تفسير ابن كثير ج ٧ ص ٢١٤ ط المنار .

شرعنا ، وما ثبت في شرع أيوب عليه السلام جاءت السنة بمثله في شرعنا أيضا . قال أبو حيان في تفسيره « وقد وقع مثل هذه الرخصة في الاسلام ، أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمخدج قد خبَثَ بأمة ، فقال خذوا عُثْكالاً فيه مائة شمراخ فاضربوه بها ، وقال بذلك بعض أهل العلم في الأيمان [١] » وسنذكر حديث العثكال هذا بعد قليل .

كما لا يخدشه احتمال أن تكون كفارة الأيمان غير مشروعة في ذلك العهد ، كما قال ابن القيم في رده لهذا الدليل ، بل الآية تصبح حينئذ أقوى دلالة ، اذ لا محيص عندئذ عن البر باليمين كما أقسم وأراد ، وليس ثمة أي موجب أن ينقلب اليمين بذلك نذرا ، لأن الكفارة ليست هي الفارق الوحيد بين اليمين والنذر كما هو معروف . واذا انحصر المخرج من اليمين بفعل ما أقسم عليه فان أيوب عليه السلام لم يفعل عين ما أراده بالقسم ، بل توسل الى التخفيف على نفسه وزوجه من ذلك بما شرعه الله وهداه اليه ، وهو عين ما تصدق عليه الحيلة التي شدد ابن القيم في انكارها .

وأما السنة ، فمن ذلك ما رواه البخاري عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استعمل رجلا على خيبر فجاءه بتمر جنيب [٢] فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أكلُّ تمرِ خيبر هكذا ؟ قال لا والله يا رسول الله ، انا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين ، بالثلاثة ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تفعل ، بع الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيبا .

فقد أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتوسط إلى ما أراده من أخذ الجيد من التمر بالرديء بالطريق المشروع في الأصل ، وهو أن يبيع

---

١ - تفسير ابي حيان ج ٧ ص ٤٠١ ط السعادة .
٢ - الجنيب هو الجيد من التمر .

الردي‌ء بالدراهم مثلا ، ثم يعود فيشتري بتلك الدراهم التمر الجيـد ، فيكون بذلك قد وصل الى بغيته دون أن يتورط في عمل ربوي وهو مبادلة المطعوم بمثله متفاضلين •

فهذه الواسطة التي أرشـد اليهـا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لا تتخذ ــ عند ممارستها ــ لذاتها ، أي لعين ما شرعت له في الأصل ، وهو ما شرع له البيع عادة ، وانما تتخذ لغرض آخر توقف نيله عليها ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم هو نفسه الذي أرشد الى هذه الواسطة وقصد هذا الغرض بها كما هو واضح في قوله « •• ثم ابتع بالدراهم جنيبا » •

وهذه نفسها هي العلة التي يحرم ابن القيم الحيل من أجلها ، فقد جعل اساس دليله أولاً ، أن المقاصـد المستكنَّة في النفس محكَّمة في الصحة والفساد ، ثم ظل يعيد ويكرر أثناء كلامه هذا الدليل ، فاسمعه يقول مثلا (ان المقصود الذي شرع الله تعالى له البيع واحلّه لأجله ، هو أن يحصل ملك الثمن للبائع ، ويحصل ملك المبيع للمشتري ، فيكون كل منهما قد حصل له مقصوده بالبيع ، هذا ينتفع بالثمن ، وهذا بالسلعة وهذا انما يكون اذا قصد المشتري نفس السلعة للانتفاع بها أو التجارة فيها ، وقصد البائع نفس الثمن [١]) •

ونحن نقول لا •• لم يقل أحد ان مقصود البيع الذي لا يصح الا بقصده هو أن ينتفع هذا بالثمن ليس الا ، وذلك بالسلعة ليس الا ، بل ان هذا الحديث الصحيح واضح صريح بعكس هذا ، ثم من قال ان وجوه الانتفاع بالثمن ضيقة الى هذا الحد بحيث لا تتسع لأن يشتري بها البائع مثل السلعة التي باعها به أو أجود منها خروجا من الربا بطريقة شرعها الله؟•

وهذه الحجة الواضحة في هذا الحديث ، ثابتة سواء قلنا ان كلمـة

---

١ ــ اعلام الموقعين ج ٣ ص ٢٣٩ •

« بع » في الحديث عامة أو مطلقة ، بل الحق أن الكلمة من قبيل المطلق كما قال ابن القيم ، ولكن وجه الاحتجاج بالحديث غير ناظر الى عموم الكلمة ولا الى اطلاقها • لأن المطلق لا بد له من فرد يصدق به في الخارج ، وايا كان هذا الفرد ، فهو مشتمل على قصد التوصل بمشروع لغير ما شرع له بحسب الظاهر ، وذلك بدلالة نص الحديث كما ذكرنا •

ولقد تخيل ابن القيم أن خصمه انما يستدل بهذا الحديث على صحة بيع العينة ـ وهو لا يمكن أن يدل على ذلك الا اذا اعتبرنا « بع » كلمة عامة ـ فراح يطيل في اثبات أن الأمر هنا بمطلق البيع لا بعموم ما يسمى بيعا ، وأن الاذن بمطلق البيع ليس اذنا بكل صوره وأنواعه [١] • وكلامه في ذلك صحيح لو كان النقاش حول صحة بيع العينة أو أي بيع معيَّن آخر ؟ والاستشهاد بهذا الحديث على ذلك • ولكنَّ الكلام في مطلق بيع يقصد منه التوصل إلى تبادل مطعومين متفاضلين ، والحديث نص في الارشاد اليه • وسيان في ذلك أن يقع البيع والشراء من رجل واحد أم رجلين مختلفين ، ما دام القصد هو هذا •

قال ابن حجر في فتح الباري عند شرح هذا الحديث :

(استدل به على جواز بيع العينة وهو أن يبيع السلعة من رجل بنقد ثم يشتريها منه بأقل من الثمن ، لأنه لم يخص بقوله ثم اشتر بالدراهم جنيبا غير الذي باع له الجمع ، وتعقب بأنه مطلق والمطلق لا يشمل ولكن يتبع فاذا عمل به في صورة سقط الاحتجاج به فيما عداها) •

وبعد أن نقل عن القرطبي نحو هذا الكلام قال ما نصه :

(واستدل أيضا بالاتفاق على أن من باع السلعة التي اشتراها ممن اشتراها منه بعد مدة فالبيع صحيح ، فلا فرق بين التعجيل في ذلك والتأجيل،

---

١ ـ انظر كلامه في ذلك من ص ٢٣٤ الى ٢٣٦ ج ٣ •

فدل على أن المعتبر في ذلك وجود الشرط في أصل العقد وعدمه ، فإن تشارطا على ذلك في نفس العقد فهو باطل ، أو قبله ثم وقع العقد بغير شرط فهو صحيح ولا يخفى الورع • وقال بعضهم ولا يضر ارادة الشراء اذا كان بغير شرط ، وهو كمن أراد أن يزني بامرأة ثم عدل عن ذلك فخطبها وتزوجها فانه عدل عن الحرام الى الحلال بكلمة الله التي أباحها وكذلك البيع والله أعلم [1]) •

فأنت ترى أن الكلام عن الأطلاق والعموم أنما هو في معرض البحث عن بيع العينة ، وهو بيع خاص له قيود سبق بيانها فيما مضى ، وقد استدل الذين منعوه بالسنة [2] وبمبدأ سد الذرائع ، فاطلاق هذا الحديث لا يتناوله

---

١ ـ فتح الباري ج ٤ ص ٣١٧ و ٣١٨ •

٢ ـ استدلوا منها بحديثين أحدهما حديث زيد بن أرقم ، وقد مضى الحديث عنه في تعليق سابق ، والثاني ما أخرجه أحمد وابو داود والطبراني عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اذا ضن الناس بالدينار والدرهم ، وتبايعوا بالعينة واتبعوا اذناب البقر ، وتركوا الجهاد في سبيل الله ، أنزل الله بهم بلاء فلا يرفعه حتى يراجعوا دينهم • قال الشوكاني في نيل الأوطار نقلا عن المنذري في مختصر السنن : في اسناده اسحق ابن اسيد أبو عبد الرحمن الخراساني نزيل مصر لا يحتج بحديثه • أ هـ نيل الاوطار ج ٥ ص ٦٩ ط بولاق •

وقال الذهبي في ميزان الاعتدال عند ترجمته لأبي عبد الرحمن الخراساني : من مناكيره حدثنا عطاء الخراساني وساق معنى هذا الحديث : الميزان ج ٤ ص ٥٤٧ ، وكان قد ذكر ترجمة صغيرة له في الجزء الأول عند ذكر اسم : اسحق بن اسيد ونقل عن ابي حاتم قوله في حقه : لا يشتغل به • وقد أخرجه أحمد والطبراني عن طريق أبي بكر بن عياش ، وقال عنه الذهبي في الميزان انه في الحديث يغلط ويهم ، ونقل عن ابن نعيم في حقه قوله : لم يكن في شيوخنا أحد أكثر غلطا منه •الميزان ج : ٤ ص ٤٩٩•

إذ هو يتقيد بما لم يرد النهي عنه • وهو كلام لا يمس دلالة الحديث على موضوعنا الذي نحن بِصدده اطلاقا •

ومن ذلك أيضا ما رواه أبو أمامة بن سهيل عن سعيد بن سعد بن عبادة قال كان بين أبياتنا رويجل ضعيف مخدج ، فلم يُرَعْ الحي الا وهو على أمة ، من امائهم يخبث بها ، فذكر ذلك سعد بن عبادة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان ذلك الرجل مسلما ، فقال اضربوه حدَّه ، فقالوا يا رسول الله انه أضعف مما تحسب ، لو ضربناه مائة قتلناه ، فقال خذوا له عثكالا فيه مائة شمراخ ثم اضربوه به ضربة واحدة ، قال ففعلوا • رواه أحمد وابن ماجه ، وروى أبو داود بمعناه • وأخرجه أيضا الشافعي في كتابه الام [1] •

ومحل الشاهد في هذا الحديث ان الضرب بالعثكال ليس هو الحد الواجب في الاصل ، بدليل أنه عليه الصلاة والسلام قال لهم قبل أن يرشدهم الى هذا : اضربوه حده ، وانما هو واسطة شرعها الله تعالى للتوصل الى اسقاط الحد في حق مثل هذا الرجل ، فقد صدق عليه حد الحيلة السابق ذكره •

ولا ينافيه أنه خاص بمن كان جسمه لا يطيق الحد ، لأن هذه الواسطة بخصوصها مشروعة عند الضرورة فقط ، فاستعمالها في غير ذلك توصل الى الغرض بما لم يشرع ، وهو خارج عن محل بحثنا كما سبق بيانه •

وليس صحيحاً أن يقال : ان علة سقوط الحد الأصلي في الحديث اذاً هي الضرورة ؛ بل العلة هي الضرب بالعثكال ، أما الضرورة فسبب ، لا علة أو هو علة لهذه العلية ، لأن تأثيرها في الاسقاط غير مباشر ، بل بالواسطة

---

١ ــ الأم ج ٦ ص ٢٢

التي أمر بها الرسول عليه الصلاة والسلام • نعم لو ثبت أن عدم تحمل الجسم مسقط للحد بدون أي واسطة ، لصدق أن الضرورة هي وحدها العلة ، ولا نظر الى غيرها ، كالكذب حينما يلجأ الانسان اليه لضرورة ولا مجال لتورية أو تعريض • ولكن الحديث ينص على ضرورة استعمال هذه الواسطة ، وعليه اتفق عامة الفقهاء من الشافعية والحنفية والحنابلة •

على أن أي واسطة مشروعة تتخذ لاسقاط حكم أو تغييره ، لابد أن تكون مستندة الى ضرورة أو حاجة والا لما كانت مشروعة • فالنبي صلى الله عليه وسلم لم يرشد الى بيع التمر بالدراهم ثم شراء الجنيب بها ، الا استجابة لحاجة الناس في الحصول على الاجود من الطعام دون أن يقعوا في اثم الربا، ولم يرشد السلف الى المعاريض للاحتراز بها عن الكذب الا استجابة لحاجة الناس في كثير من الأحيان الى ستر الحقائق امام من يبحث عنها • ولذلك كانت المعاريض التي يُبْتغَى بها أكل حق للغير أو أخذ مال له ، محرمة قطعا ، حتى وان كان ذلك مع الزوجة التي أجاز الرسول صلى الله عليه وسلم الكذب عليها • قال النووي : (وأما كذبه لزوجته وكذبها له فالمراد به في اظهار الود والوعد بما لا يلزم ونحو ذلك ، فأما المخادعة في منع ما عليه أو عليها أو اخذ ما ليس له أو لها فهو حرام باجماع المسلمين [١]) •

وقال الغزالي في الاحياء بعد أن تحدث عن المعاريض وجواز استعمالها:

(•• فأما اذا لم تكن حاجة أو ضرورة فلا يجوز التعريض ولا التصريح جميعا ، ولكن التعريض أهون [٢]) •

فهذا الحديث أيضا مما استشهد به الجمهور على صحة الحيل الشرعية : قال في نيل الأوطار : (وهذا العمل من الحيل الجائزة شرعا

---

١ ـ شرح مسلم ج ١٦ ص ١٦٢ ط محمد محمد عبد اللطيف •
٢ ـ الاحياء ج ٩ ص ٤٤ ط لجنة نشر الثقافة •

وقد جوز الله مثله في قوله : وخذ بيدك ضغثا ، الآية [1]) •

وقال ابن قدامة في المغني : (•• فان خيف عليه من ذلك ، جمع ضغث فيه مائة شمراخ فضرب به ضربة واحدة ، وبهذا قال الشافعي ، وانكر مالك ، وقال : قد قال الله تعالى « فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » وهذه جلدة واحدة) •

ثم ساق هذا الحديث مستدلا به على المالكية ، وقال ما نصه :

(وقولهم هذا جلدة واحدة ، قلنا يجوز أن يقام ذلك في حال العذر مقام مائة كما قال الله تعالى في حق أيوب « وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث » وهذا اولى من ترك حده بالكلية أو قتله بما لا يوجب القتل) •
وقال القاضي زاده في حاشيته على فتح القدير ما نصه : « ولو كان المرض لا يرجى زواله كالسل أو كان خدلَّجاً ضعيف الخلقة ، فعندنا وعند الشافعي يضرب بعُثْكال فيه مائة شمراخ فيضرب به دفعة [2] » •

ومن ذلك أيضا ما تواتر عن السلف من قولهم : ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب [3] وما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال : أما في المعاريض ما يكفي الرجل عن الكذب ، وما صح عنه صلى الله عليه وسلم من استعماله المعاريض في المزاح والملاطفة ، وفي الحروب وسبلها ، مما لا نريد الاطالة بسرده وتفصيله • فهو كله ليس الا توسطا بما هو مشروع لتحويل ما هو كذب في الظاهر الى الصدق وعدم التأثم به •

ولا ينفع في رد هذا الدليل قول ابن القيم رحمه الله : « وانما تجوز

---

١ ـ نيل الاوطار ج ٧ ص ٢٧ ط بولاق •
٢ ـ نتائج الافكار ج ٤ ص ١٣٧ •
٣ ـ « ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب » رواه البيهقي في سننه عن عمران بن حصين حديثا ، وهو ضعيف كما قال السيوطي ، ولعله من كلام عمر رضي الله عنه •

المعاريض اذا كان فيها تخلص من ظالم كما قال الخليل هذه أختي » لأننا نقول كما قلنا في الدليل السابق ، لو لم يمكن في المعاريض تحقيق ضرورة أو حاجة أو ما هو مكمل لأحدهما ، لما كانت واسطة مشروعة مع ما فيها من الايهام والخداع وتحويل الذهن عن المقصود ، ولأننا نقول أيضا : اذا كان مناط الصحة هو رفع الظلم أو تحقيق الضرورة أو الحاجة فلماذا لم يجز الكذب في ذلك رأسا دون التجاء الى المعاريض ؟ مع العلم أن الراجح هو عدم جواز الكذب حتى عند الحاجة اذا أمكن اللجوء اليها ، وأن ترخيص النبي صلى الله عليه وسلم في الكذب في ثلاث حالات : الأصلاح بين الناس ، والرجل يكذب لامرأته ، والكذب في الحرب ـ انما هو محمول على أن يكون ذلك بواسطة المعاريض ، بدليل أنه عليه الصلاة والسلام كان يستعمل هذه الوسيلة اثناء الحرب مع ترخيصه في الكذب فيها [1] .

* * *

فقد ثبت بهذه الادلة أن استباحة أمر كان محرما ، أو اسقاط حكم كان واجبا بواسطة هي مشروعة في الأصل ، أمر صحيح لا غبار عليه ، ولا يضر أن تكون هذه الواسطة مشروعة لغير ذلك في عموم الأحوال ، اذا كانت مما لا مدخل للنية فيه صحة وفسادا ، لأن العبرة حينئذ بتوفر مالها من أركان وشروط فقط .

فاذا خالع الرجل زوجته لتبين منه فتحلل بذلك من الطلاق الثلاث الذي علقه على صدور فعل منها اذا فعلته ، ثم اعاد نكاحه عليها ، فكل من الخلع والنكاح الثاني صحيح ، ولا أثر لوقوع المعلق عليه بعد ذلك . واذا طلقها ثلاثا ثم تزوجت بآخر ، وطلقها بعد الدخول بها ، حلّت لزوجها

---

[1] ـ راجع حكم الكذب والمعاريض في شرح مسلم ج ١٦ ص ١٦٢ .

الأول ما لم يدخل شرط الطلاق أو التحليل في صلب العقد ، واذا أراد استبدال ذهب بذهب ولا يعلم التماثل ، فباع ذهبه بدراهم أو نحوها ثم اشترى بالدراهم الذهب الثاني فالعقدان صحيحان ، واذا ارتكب الفاحشة وقصد التخلص من حدها بالتستر وعدم الاقرار والاعتراف فهو تخلص جائز صحيح • واذا أراد استثمار مال عنده دون أن يقع في اثم الربا فأعطاه لمن يضارب بالتجارة فيه ، أووضعه أسهما في شركة وافية بشروط الشركة وأركانها فذلك عمل صحيح • واذا أراد بيع ما ليس متوفرا عنده فتوصل الى ذلك بعقد السلم فهو عقد صحيح •• الى آخر ما هنالك من الأمثلة المنطبقة على ما ذكرناه •

اذا تبين هذا ، فلا ريب أن استعمال لفظ الحيلة في هذه الامور بمعنى أنها تحايل لارتكاب المحرم - تعبير غير صحيح ، لأن الذي يستعمل هذه الوسائط انما يريد من ورائها التخلص من الحرام بما شرعه الله بديلا له من الحلال • فالذي يبيع الذهب بالعرض أو الدراهم ليشتري به ذهبا آخر ، انما يفعل ذلك ليتحصن بهذا العمل المشروع عن الوقوع في الربا المحرم ، ومثل ذلك بقية الأمثلة • ولذلك قال القسطلاني ما نصه - بعد أن تحدث عن بعض هذه الأمثلة - : « ثم ان هذه الطرق ليست حيلا في بيع ربوي بجنسه متفاضلا لأنه حرام ، بل حيلة في تمليكه لتحصيل ذلك ، ففي التعبير بذلك تسامح [1] » •

ومن تأمل هذه الشريعة الغراء ، وجد أنه ما من محرم نهى الله عنه إلا وشرع الى جانبه مباحاً يغني عنه ، وذلك حتى لا تفوت المصالح المرجوحة في المحرمات الى غير بدل ، فما من عمل مشروع يسلكه المسلم الا وهو في الحقيقة حيلة للاستغناء بها عن الحزام والتخلص منه • قال السرخسي

---

١ - ارشاد الساري ج ٤ ص ١٠٩ و ١١٠ •

رحمه الله « من تأمل أحكام الشرع وجد المعاملات كلها بهذه الصفة فان من أحب امرأة اذا سأل فقال ما الحيلة لي حتى أصل اليها ؟ يقال له تزوجها، واذا هوى جارية فقال ما الحيلة لي حتى أصل اليها ؟ يقال له اشترها ، واذا كره صحبة امرأة فقال ما الحيلة لي في التخلص منها ؟ قيل له طلقها فاذا ندم وسأل الحيلة في ذلك ، قيل له راجعها ، وبعد ما طلقها ثلاثا اذا تابت من سوء خلقها وطلبا حيلة ، قيل لهما الحيلة في ذلك أن تتزوج بزوج آخر ويدخل بها • فمن كره الحيل في الأحكام فانما يكره في الحقيقة أحكام الشرع ، وانما يقع مثل هذه الاشياء من قلة التأمل [1] » •

ومن هنا تعلم أن لفظ « الحيلة » في هذه الأمور إنما يقصد بها الوسيلة المشروعة أي يراد بها أعم معانيها التي يستعملها عامة الناس ، كقولهم ما الحيلة في الخلاص من هذا الألم ؟ فهي كما لو قيل عنها : الوسائل الشرعية • وانما يشمئز الذين لا يدققون في الحقائق والمعاني من القول بصحة ما يسمى بالحيل الشرعية ، لأن كلمة الحيلة مرتبطة في عامة أذهان الناس بمعنى الخديعة والغش والمكر ، لكثرة استعمالها في ذلك بين الناس • ولكن هذه الكلمة هنا ليس من ذلك في شيء كما تم بيانه •

واذ قد انتهينا من بيان حكم ما يسمى بالحيلة الشرعية ودليل ذلك ، فلننتقل الى بيان الأمر الثالث وهو ثالث الأمور المتعلقة بتحرير المقدمة الثانية وهي « وكل حيلة شرعية صحيحة » •

المقصود بالصحة :

وهذا الأمر هو اهم ما يتوقف على بيانه حل أصل الاشكال الذي دعانا الى بحث الحيل ، والذي سبق عرضه في أول هذا البحث •

فاعلم أن المقصود بالصحة هنا ، بل وفي غالب ابحاث الأصول والفقه

---

١ ـ المبسوط ج ٣٠ ص ٢١٠ •

أيضا ، هو الصحة في القضاء وظاهر الفتوى [١] ، وهي ما يعبرون عنه في العبادات بكون الفعل مسقطا للقضاء ، وفي المعاملات بترتب الأثر المطلوب عليها • وثمرة هذه الصحة في كلا النوعين خاصة بالدنيا ، لأن كون العبادة مجزئة ومبرئة للذمة ومسقطة للقضاء فيما فيه قضاء ، أمر متعلق بحال الدنيا؟ وكون العقود والمعاملات محصلة شرعا للتملك واستباحة الأبضاع وجواز الانتفاع ونحو ذلك ، هو أيضا أمر متعلق بالدنيا •

فاذا قلنا ان زواج المطلقة ثلاثا من الزوج الثاني صحيح اذا لم يشترط في العقد قصد التحليل ونحوه ، فمعنى ذلك أن الأثر الشرعي يترتب عليه من وجوب الصداق بالدخول ، والحكم بانتفاء الاثم بالوطء ، وثبوت حق ارث كل منهما من الآخر لو استمر النكاح ، وحل عود الزوجة الى الأول

---

١ - انقسام الصحة الى الصحة قضاء وديانة ، فرع لانقسام الحكم الشرعي الى نوعين حكم بين الله وعبده ، يظهر أثره في الآخرة ، وآخر بين الناس مع بعضهم يظهر أثره في الدنيا • وقد أوضح الشافعي هذا في الأم فقال : « ان الله عز وجل حكم على عباده حكمين حكْم فيما بينهم وبينه أن أثابهم وعاقبهم على ما أسرّوا كما فعل بهم فيما أعلنوا ، وأعلمهم ، اقامة للحجة عليهم وتبيينا لهم أنه علم سرائرهم وعلم علانيتهم ، فقال يعلم السر وأخفي ، وقال يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور ، وخلقه لا يعلمون الا ما شاء عز وجل ، وحجب علم السرائر وبعث فيهم رسلا فقاموا باحكامه على خلقه وأبان لرسله وخلقه أحكام خلقه في الدنيا على ما أظهروا ، وأباح دماء أهل الكفر من خلقه ، فقال اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وحرّم دماءهم ان اظهروا الاسلام ، فقال : وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله ••• فجعل حينئذ دماء المشركين مباحة وقتالهم حتما وفرضا عليهم ان لم يظهروا الايمان ثم اظهره قوم من المنافقين فأخبر الله نبيه عنهم أن ما يخفون خلاف ما يعلنون ، فقال : يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر وكفروا بعد اسلامهم ، وقال سيحلفون بالله لكم اذا انقلبتم اليهم لتعرضوا عنهم فأعرضوا عنهم - مع ما ذكر به المنافقين ، فلم يجعل لنبيه قتلهم اذا اظهروا الايمان ولم يمنعهم رسول الله مناكحة المسلمين ولا موارثتهم • راجع الأم ج ٧ ص ٢٧٦ باب ابطال الاستحسان » •

اذا طلقها هذا بعد الدخول •

واذا قلنا ان الخلع الذي اريد به التحلل من تعليق الطلاق خلع صحيح ، فمعناه أن الأثر الشرعي يترتب عليه من بينونة ، وفسخ للنكاح ، عند من يقول إنه فسخ لاطلاق واستحقاق الزوج للمال الذي علق عليه الخلع ، ومن ثمراته أيضا أنها لو فعلت ما علق عليه طلاقها لا يلحقها به شيء لأنها خلية عن الزواج ، وأنها اذا عادت اليه انما تعود بعقد جديد •

واذا قلنا إن بيع الذهب بعروض ثم شراء ذهب آخر بذلك العروض أو بغيره صحيح رغم ما فيه من التوصل الى تبادل ربويين متفاضلين ، فمعنى ذلك أن كل عقد منهما مستتبع لثمراته من انتقال ملكية الثمن والمثمن وكون المبيع من ضمان المشتري بعد قبضه وثبوت حق خيار المجلس وما الى ذلك •

واذا قلنا ان خروج النصاب أو جزء منه من ملك صاحبه قبل حولان الحول عليه بانفاق أو هبة صحيحة أو نحو ذلك ، يسقط حق الزكاة فيه ، فمعنى ذلك أن جابي الزكاة لو جاء ووجد أن ماله دون النصاب من قبل أن يتم الحول ، فانه لا يملك أن يأخذ منه زكاة لانه لا يملك نصاباً كاملا ، كالحاكم يجد الأدلة الشرعية غير متوفرة الى جانب أحد الخصمين ، فلا يملك أن يحكم له وان كانت نفسه تسكن الى أن الحق له •

واذا قلنا ان بيع التاجر سلعته بمائة نسيئة بيع صحيح اذا لم يردد في صيغة العقد ثمنين مختلفين لكل من الحال والنسيئة [1] ، فمعنى ذلك أن

---

١ ـ أما لو قال : بعتك هذه السلعة بخمسين نقدا او بمائة نسيئة فهو عقد باطل اذ هو أحد صورتي (البيعتين في بيعة واحدة) المنهي عنها بما رواه الترمذي وغيره عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيعتين في بيعة •

آثاره الشرعية تتحقق ولا يملك امام أو حاكم أن يمنعه بحجة أنه ربا ، ذلك لأنه عقد بيع كامل الشروط والاركان .. وهكذا دواليك بقية الأمثلة.

وهذه الصحة لا تتعارض كما قلنا مع الحكم بقيام احكام الشريعة على أساس المصالح لأننا لو ذهبنا ننقب عن القصود ودخائل القلوب في أمور توافرت أركانها وشروطها الظاهرة ، وأبينا أن نحكم بصحتها إلا بعد التأكد من سلامة القصود والنيات ، لأغلقت عامة الاسواق واحجم الناس عن التعامل مع بعضهم ، لضعف حيلة الانسان في الاطلاع على السرائر ، ولفات بذلك من المصالح أضعاف ما كان يتوخى توفيره ؟ وهذه هي الحكمة من أن الله تعالى جعل الآثار الدنيوية للأحكام معلقة على ظاهر ما شرع لها من أركان وشروط ، وذلك ما عبر عنه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله في الحديث : فأحكم له على نحو ما أسمع .

وأما الصحة ديانة ، وهي ترتب آثار العمل عليه في الآخرة من إحراز الثواب والتجنب عن العقاب ، فتلك حقيقة مناطها ما في القلوب من النيات من جهة ، ومدى ما ترتبط به تلك النيات من المصالح من جهة أخرى .

وبناء على ذلك نقول : لا يخلو صاحب الفعل اما أن يتفق قصده مع ظاهر عمله الذي اعتبر صحيحا ، واما أن لا يتفق ، وذلك بأن يضمر قصدا آخر ، وفي الحالة الثانية اما ان يكون قصده مرتبطا بمصلحة راجحة أو لا ، فالمسألة ذات أحوال ثلاثة .

فأما صاحب الحالة الأولى ، وهو من وافق قصده ظاهر فعله وما شرعه الشارع من أجله ، فان عمله متصف بكلا النوعين من الصحة ، ثم قد ترقى هذه الصحة في درجات اسمى حسب رقي قصده في درجات التعبد ، وخلوصه عن شوائب الغرض والهوى ، وهذا وان كان - كما قال الشاطبي - اطلاقا غريبا لا يتعرض له علماء الفقه فقد تعرض له علماء التخلق كالغزالي

وغيره وهو مما يحافظ عليه السلف المتقدمون [١] .

وأما صاحب الحالة الثانية ، وهو من أضمر قصدا آخر ، ولكنه مرتبط بمصلحة راجحة في تلك الصورة خاصة ، فهو أيضا محرز للصحة بكلا معنييها ، لأن مدار الأحكام على المصالح سواء في حكم القضاء الدنيوي أو الديانة الأخروي . وصاحب هذه الحالة غير مخالف بقصده ـ في حقيقة الأمر ـ لما شرع من أجله الحكم وانما المخالفة لظاهر ما شرع من أجله في اكثر الأحوال .

مثال ذلك ما لو طلق رجل امرأته ثلاثا ، ثم جاء آخر فرآى مدى تعلق المرآة بزوجها وتعلقه بها ، ورآى أنها لو عادت اليه التأم شمل قلبين متحابين وصلح بذلك حال أولادهما ، فنكحها ، ثم طلقها بقصد تمكينها من العود إلى زوجها الأول . وكان عقد النكاح خاليا من اشتراط قصد التحليل أو التطليق ؛ فهذا القصد هو في الظاهر غير ما شرع من أجله النكاح والطلاق في أعم الأحوال ، بيد أنه قصد يستند إلى مصلحة راجحة ، هي الحاجة إلى لمّ شمل الأسرة وحفظها من الشتات ، وهي مصلحة يعتبرها الشارع ويتشوف اليها ، فكل من نكاحه وطلاقة صحيح قضاء وديانة ، بل ولعله ينال على ذلك ثواب السعي في الاصلاح . وما يقال في هذه الوسيلة يقال في وسيلة الخلع أيضاً للتحلل من الطلاق المعلق .

أما حديث « لعن الله المحلل والمحلل له[٢] » فلا يصح أن يكون دليلا على عكس هذا كما قد يظن البعض ، لأنه أما أن يحمل على ظاهر ما فيه من العموم ، أو يقال إنه عام أريد به الخصوص ، أما حمله على الظاهر فغير صحيح بالاتفاق ، لأن نكاح الزوج الثاني محلل للأول بحكم الشريعة ،

١ ـ راجع الموافقات ج ١ ص ٢٩١ ـ ٢٩٢ .
٢ ـ رواه أحمد والترمذي والنسائي .

سواء نوى ذلك أو لم ينوه فلا بد إذاً من حمله على الخصوص . وإنما يخصص العام بدليل شرعي ، والذي ثبت النهي عنه بالدليل الشرعي ، إنما هو إدخال شرط مناف لأصل النكاح في صلب العقد ، فلا بد أن يكون الحديث محمولاً على هذه الحال .

ومثاله أيضاً أن يبيع الرجل أرضه أو سلعة له أو يهبها ممن يثق به ، خوفا من تسلط ظالم ، حتى إذا اطمأن وذهب خوفه ، عاد فاشتراها أو استرجعها منه . فهذا توسل بعمل مشروع لأمر غير الذي شرع له في أعم الأحوال . وهو إلى جانب كونه صحيحا قضاء صحيح ديانة أيضاً ، لأنه قضى بذلك مصلحة معتبرة من الشارع ، وليس في استعانته على ذلك بعقد البيع تفويت لمصلحة توازيها أو ترجح عليها[1] . ومن هذا القبيل بيع الرجل طعاما عنده ليعود فيشتري به من نفس الطعام الذي باعه نوعا أجود ، فوسيلة البيع لهذا الغرض ليست مشروعة لذلك في عامة الأحوال ، ولكنه مع ذلك عمل صحيح ديانة إلى جانب كونه صحيحا قضاء لأن المصلحة التي حققها بذلك ـ وهي الاستحصال على الجيد من الطعام ـ أهم مما قد يترتب على استعمال عقد البيع لغير ما يستعمل من أجله في أعم الأحوال ، على أن هذا القصد الخاص قد أرشد اليه رسول الله ﷺ في الحديث السابق من أجل تحصيل هذه المصلحة فهو يدل على أنها من فوائد البيع المشروعة .

---

١ ـ قال العز بن عبد السلام في كتابه قواعد الأحكام : وأما أخذهم الزكاة (يقصد الولاة) فان صرفوها في مصارفها أجزأت لما ذكرناه ، وان صرفوها في غير مصارفها لم يبرأ الاغنياء منها على المختار لما في اجزائها من تضرر الفقراء ٠ أ هـ ج ١ ص ٦٩ ٠ أقول وعلى هذا فلو احتال صاحب المال بما ذكرنا لعدم دفع زكاته الى من لا يصرفونها في مصارفها ، لكي يتمكن من صرفها بنفسه على المستحقين ، فهو أيضا صحيح ديانة بل ويرجى أن يثاب على توخيه في ذلك مصلحة الفقراء ٠

وأما صاحب الحالة الثالثة ، وهو من أضمر قصــدا آخر يتضمن تفويت مصلحة راجحة فان عمله غير صحيح بينه وبين الله تعالى ، أي أنه معرض بذلك لعقاب الله وغضبه • لأنه استعمل ما هو مشروع لجلب مصالح العباد في هدم تلك المصالح أو تقليلها •

مثاله ، أن يهب ماله أو جزءا منه قبل تكامل الحول ، حتى ينقص عن النصاب فلا يتعلق به زكاة ثم يسترجعه بعد ذلك • فهذه الهبة اذا كانت وافية بشروطها المعروفة ، صحيحة قضاء كما قلنـا بحيث تترتب عليهـا ثمراتها ، فليس للساعي أن يأخذ زكاة ما تبقى من ماله • ولكنها هبة فاسدة بينه وبين الله عز وجل ، فيظل حق الزكاة معلقا بعنقه وماله يسأل عنه يوم القيامة • وذلك لأن المصلحة التي قضاها بوسيلة الاهداء ، لا قيمة لها أمام مصلحة الفقراء التي فوتها عليهم بذلك •

ومثاله أيضا أن يقول الرجل بعتك هذه السلعة نسيئة بمائة وعشرين ، ويكون قصده أن العشرين انما هي في مقابل الأجل والثمن الحقيقي ليس الا مائة • فقد قلنا ان هذا العقد في القضاء وظاهر الفتوى صحيح ، لأن المائة والعشرين كلها مذكورة في مقابل السلعة ، وما دام قد استعمل لغرضه صيغة صحيحة لا تدل بالفاظها على قصد الربا فانه يحكم في الظاهر بموجب ذلك • ولكنه أمام الله تعالى متعامل بالربا ما دام قصده ذلك •

ومنه أيضا أن يكون المرتهن طامعا في الاستفادة من الرهن لقاء ماله على الراهن من دين ، فيتوصلان الى ذلك بأن يؤجره الراهن الرهينة بأجرة معلومة ، ثم يسقطها عنه بعد ذلك • فهذا العمل صحيح قضاء لأن عقد الرهن خال من شرط الفائدة ، ولأن للراهن أن يؤجر الرهينة لقوله عليه الصلاة والسلام (لا يغلق الرهن من صاحبه الذي رهنه [1]) ولكنه غير

---

١ ـ رواه ابن ماجه من حديث أبي هريرة •

صحيح تدينا اذا جرينا على رأي الجمهور ، وهو عدم جواز استفادة المرتهن من الرهينة ، ما دام قصده بذلك ، التوصل الى فائدة مقابل الدين •

ومن العجيب أن ابن القيم ، وقد حمل حملته الشعواء على الحيل الشرعية والقائلين بها ، بحجة أن القصود محكمة في الأعمال ، راح يعدد بعد ذلك طائفة من الحيل التي لا ضير فيها بنظره ، ومن بينها حيلة الرهن هذه • فان كان يقصد بالصحة الصحة في ظاهر الفتوى فهي ليست أولى بها من الحيل الأخرى التي شدد النكير عليها ، وان كان يقصد الصحة ديانة فهي ليست بصحيحة ما دام القصد هو الاستفادة من الرهينة في مقابلة الدين •

* * *

فاذا تأملت ما ذكرته من تحرير المقصود بقولهم « الحيل الشرعية » ثم بيان حكمها ودليله من قواعد الفقه والكتاب والسنة ، ثم بيان المقصود بالصحة عند قولنا هي صحيحة ـ علمت ان هذا هو الحق ، وأنه ليس فيها ما يخالف كون الاحكام قائمة على أساس المصالح •

كما أنك اذا تأملت ذلك ورجعت الى ما كتبه ابن القيم رحمه الله مطولا في هذا الموضوع ، رأيت في كلامه تناقضا واضطرابا عجيبين ، فالى جانب التناقض الذي ذكرته في كلامه عن اثر المقاصد في تصحيح الاحكام وافسادها ، ناقض نفسه في بعض الأمثلة التي ساقها للحيل ، كما أنه انكر صوراً من الحيل ، ثم أجاز وصحح صورا أخرى هي أحرى بالفساد والبطلان •

فمن الأول انكاره التوسل بالخلع للتحلل من يمين الطلاق ، فقد قال في ص ٢٩٢ من الجزء الثالث ما نصه : (وهذه الحيلة باطلة شرعا

وباطلة على أصول أئمة الأمصار) ثم أخذ يستدل على بطلانها بكلام قاس مطول • ولكنه أخذ بعد ذلك يعدد مخارج من تحليل المطلقة ثلاثا بالزوج الثاني ، ويفضلها عليه وجعل مخرج الخلع واحدا منها : فقد قال في ص ١١٠ من الجزء الرابع ما نصه : (المخرج الحادي عشر : خلع اليمين عند من يجوزه كأصحاب الشافعي وغيرهم ، وهذا وان كان غير جائز على قول أهل المدينة وقول الامام أحمد وأصحابه كلهم ، فاذا دعت الحاجة اليه أو الى التحليل كان أولى من التحليل من وجوه عدة) ثم أخذ يعدد عشرة أوجه يبرر بها هذه الوسيلة التي قال عنها في الجزء الثالث انها حيلة باطلة وأن الذين نقلوها عن الأئمة لهم موقف أمام الله !! •

ومن الثاني أنه شدد النكير على طريقة تحليل المرأة لزوجها الأول بنكاح زوج آخر وان لم يجر في صلب العقد أي كلام عن التحليل أو اشتراط للطلاق ، بحجة أنه زواج لا يقصد منه ما شرع الزواج من أجله وهو دوام المعاشرة والمساكنة ، بل التحليل •

فما هي الوسيلة الأخرى التي بررها ودعا الى استعمالها لنفس هـذا الغرض ؟

قال في ص ٤٥ من الجزء الرابع ما نصه : (اذا وقع الطلاق الثلاث بالمرأة وكان دينها ودين وليها وزوجها المطلق أعز عليهم من التعرض للعنة الله ومقته بالتحليل الذي لا يحلها ولا يطيبها بل يزيدها خبثا ، فلو أنها أخرجت من مالها ثمن مملوك فوهبته لبعض من تثق به ، فاشترى به مملوكا ثم خطبها على مملوكه فزوجها منه فدخل بها المملوك ثم وهبها اياه ، انفسخ النكاح ، ولم يكن هناك تحليل مشروط ولا منوي ممن تؤثر نيته وشرطه وهو الزوج) •

فهذه الوسيلة الثانية حيلة مركبة من ثلاثة عقود ، كل عقد منها ينطبق

عليه ما أنكر حيلة التحليل من أجله ، وهو أن العاقد لم يقصد ما شرعه الله وانما قصد به غيره • فالأول منها عقد هبة ثمن مملوك من الزوجة لبعض من تثق به — على حد تعبيره — كي يشتري به عبداً يزوجها منه ، وهي انما قصدت به هبة صورية محضة ، وقصدت شرطا لو صرح به في العقد لكان مفسدا له • والثاني منها عقد نكاح المرأة على المملوك ، ومن الواضح أنه لا السيد المالك ولا المرأة ، ولا وليها أرادوا بهذا العقد ما شرع الزواج من أجله من دوام المعاشرة والمساكنة •

أما الزوج المملوك فلا ينفعه أنه لم ينو التحليل ، وذلك لأنه لا داعي لنيته ، ولا لاشتراط التطليق عليه • فان السيد الصوري الذي خطبها للمملوك والذي أذن له في نكاحها ، يملك فسخ النكاح عليه قهراً عنه بالهبة المتواطأ عليها كما لو كان يملك الطلاق ؟ أما العقد الثالث في هذه الحيلة فهو هبة المالك هذا المملوك لزوجته ، أي لسيدته الحقيقية ، ومن الواضح أن الواهب لم يقصد بهبته ما وضع الله الهبة له ، وانما قصد بها فسخ النكاح ، كما أن المرأة لم تقصد بقبولها هذه الهبة الا ذلك •

فأنت ترى أن العلة التي من أجلها أنكر ابن القيم وسيلة التحليل بنكاح الزوج الآخر ، موجودة مكررة ثلاث مرات في هذه الحيلة التي أعجب بها ودعا اليها ، تحرزا من الوقوع تحت طائلة الاثم والتعرض لمقت الله بسبب التحليل •

ولعل من أهم ما جعل في كلام ابن القيم هذا الاضطراب أمرين رئيسيين :

أحدهما — أنه لم يحرر ويحدد ما قصده الجمهور بالحيل الشرعية ، فتسللت في غضون كلامه تلك الحيل التي لم يقل أحد بها ، وهي ما استعملت فيها وسائط غير مشروعة ، فاستشهد بها على انكار عامة أو معظم الحيل

أو الوسائل الأخرى ، وأخذ المشروع بجريرة غير المشروع .

ثانيهما ـ أنه لم يحدد قصده من الصحة أو البطلان ، فأصبح كلا المعنيين السابق ذكرهما ممتزجين في ذهنه عند حديثه عن الحيل ، ونظر الى ما قد يضمره الرجل من مقاصد غير مشروعة ، والى أن الله عز وجل مطلع على النيات وانه يحاسب عباده يوم القيامة على أساسها ، وتغلبت هذه النظرة على تفكيره ، فجعلها هي وحدها مناط الصحة والفساد في الأعمال . ومع ذلك فقد انجذب في معظم الامثلة التي ساقها للحيل السائغة في نظره والتي تربو على المائة ، الى اعتبار الصحة والفساد بمعناهما في ظاهر القضاء والفتوى .

هذا ، وأما المالكية فانهم لم ينكروا أصل ما يسمى بالحيل الشرعية ولكنهم ضيقوا سبيل الأخذ بها بناء على مبدأهم الذي توسعوا في الأخذ به وهو مبدأ سد الذرائع . ولقد أوضح الشاطبي في موافقاته المحاذير التي في الحيل الشرعية من وجهة نظر المالكية ولكنه قال بعد ذلك ما نصه :

(فاذا ثبت هذا فالحيل التي تقدم ابطالها وذمها والنهي عنها ، ما هدم اصلا شرعيا وناقض مصلحة شرعية ، فان فرضنا ان الحيلة لا تهدم أصلا شرعيا ولا تناقض مصلحة شهد الشرع باعتبارها فغير داخلة في النهي ولا هي باطلة [1]) .

فهذا الدستور الذي يقوله الشاطبي هو نفس ما اعتبره جماهير العلماء في هذا الموضوع ، فالخلاف الموجود اذاً إنما هو في بعض التفصيلات المرتبطة بما اختلف فيه العلماء من قواعد الفقه والأصول . والله تعالى أعلم».

---

١ ـ الموافقات ج ٢ ص ٣٨٧ .

الباب الثالث

المصالح المرسلة

١ ـ تمهيـد ٠

٢ ـ تحقيق معنى المصالح المرسلة ٠

٣ ـ موقف العلماء من الاستصلاح من عصر الصحابة إلى عصر الأئمة ٠

٤ ـ الاضطراب الذي وقع في الحديث عنها وسبب ذلك ٠

٥ ـ صفوة القول : المصالح المرسلة مقبولة بالاتفـاق ٠





تمهيد

ذكرنا عند بيان الضابط الرابع من ضوابط المصلحة ، ان الوصف المناسب الذي يرى المجتهد في مراعاته تحقيقا لمصلحة أو دفعا لمفسدة ، يرقى من حيث الاعتبار الشرعي في درجات أربع ، تبدأ أولاها بالمرسل وهو الوصف المناسب الذي لم يكن له من الشرع شاهد بالاعتبار ولا بالالغاء ، وان كانت المصلحة التي تتحقق بمراعاته داخلة في جملة المقاصد الكلية للشارع ، ثم يرقى الى ما يسمى بالمناسب الغريب ثم الملائم ، ثم المؤثر • وشرحنا اذ ذاك حقيقة كل درجة من هذه الدرجات بالبيان والتمثيل ، ثم قلنا ان اعتبار كل درجة من هذه الدرجات رهن بعدم تعارضها مع ما هو أعلى منها •

ولقد كان ذلك القدر من البيان والضبط كافيا لكل من المناسب الغريب والملائم والمؤثر • إذ لا يمنع من الأخذ به إلا أن ينضبط بما ذكرنا ، أما المرسل فلا ينضبط أمره بمجرد ذلك ، اذ هو ـ حتى لو لم يعارض بما هو أرقى منه اعتبارا ـ محل كلام مضطرب من الأصوليين فيما يتعلق بكل من ضبط حقيقته ، وحكم الأخذ به ، ونقل آراء الأئمة فيه •

ولذا كان لا بد لضبط المصلحة المنبثقة من مراعاة هذا النوع من الوصف المناسب ، من بيان هذا كله وإيضاحه على وجه يزيل الاضطراب والغموض الذين طالما ظلا مكتنفين بهذا البحث •

ومن هنا تعلم أن هذا الموضوع ، داخل في الحقيقة ، في صلب الباب الثالث • وقد كان هذا يقتضي أن يكون الحديث عنه خلال بيان الضابط

الرابع ، أو أن ينضم الى الابحاث التي ذيلنا بها الباب وختمناه بها •

ولكني آثرت مع ذلك أن أفرد له بابا مستقلا ، نظرا لأهميته القصوى في باب الاجتهاد ، ونظراً لتشعب الكلام فيه وطوله •

والمهم من هذا أن تعلم أن حديثي عن المصالح المرسلة أو المناسب المرسل إنما هو من حيث ضبطها واسقاط ما قد يتشبث بها مما هو ليس منها ، لكي ينكشف للقارىء بعد ذلك ، أن مراعاة هذه المصالح أمر متفق عليه لدى الأئمة ؛ وانما يلتبس هذا الأمر أمام الباحث ويغيب عنه ، بسبب عدم الرجوع أولاً الى ضبط حقيقتها وتحديد معناها ، وهو ما تساهل فيه كثير من الباحثين قديما وحديثا •

من أجل هذا ، سأبدأ بعد هذا التمهيد بتحقيق معنى المصالح المرسلة ثم بعرض حقيقة موقف العلماء منها من لدن عصر الصحابة الى عصر أئمة المذاهب ، ثم أوضح الاضطراب الذي وقع في الحديث عنها بسبب ذلك ، ثم أختم البحث ببيان أن المصالح المرسلة مقبولة بالاتفاق •

تحقيق معنى المصالح المرسلة

ويعبر عنها بعضهم بالمناسب المرسل ، وبعضهم بالاستصلاح ، وبعضهم بالاستدلال . وهذه التعبيرات وان كانت تبدو مترادفة لوحدة المقصود بها ، الا أن كلا منها ناظر لهذا المقصود من جهة معينة .

ذلك أن كل حكم يقوم على أساس المصلحة يمكن أن ينظر اليه من ثلاثة جوانب : أحدها جانب المصلحة المترتبة عليه ، ثانيها جانب الوصف المناسب الذي يستوجب ترتيب الحكم عليه تحقيق تلك المصلحة ، ثالثها بناء الحكم على الوصف المناسب أو المصلحة ، أي المعنى المصدري .

فمن نظر الى الجانب الأول عبر بالمصالح المرسلة ، وهي التسمية الشائعة ، ومن نظر الى الجانب الثاني عبر بالمناسب بالمرسل ، كابن الحاجب حينما جعل « الوصف المناسب » مقسما وفرع منه المؤثر والملائم والغريب والمرسل [1] . وكالغزالي في كتابه شفاء الغليل [2] . ومن نظر الى الجانب الثالث عبر بالاستصلاح أو الاستدلال وقد عبر بالاول الغزالي في المستصفى وجعله عنوان البحث [3] ، وعبر بالثاني امام الحرمين في كتابه البرهان[4] . وجعل بعضهم اسم الاستدلال شاملا لما عدا دليل الكتاب والسنة والاجماع

---

١ ـ ابن الحاجب ج ٢ ص ٣٤٢ ط بولاق والمقصود بالمرسل هنا ما اطلق هو عليه اسم ملائم المرسل .

٢ ـ ورقة ٣٤ مخطوط بمكتبة الازهر تحت رقم ٢٢٨٢ .

٣ ـ المستصفى ج ١ ص ١٣٩ .

٤ ـ لوحة ٣٢٩من ج٢ مصور عن مخطوط بدار الكتب تحت رقم ٥١٧ .

والقياس ، كالاستحسان والاستصحاب ، فعبر هؤلاء عن المصالح المرسلة بالاستدلال المرسل • ومنهم الامام الزركشي في كتابه البحر المحيط [1] •

ومهما توزعت أنظار العلماء في هذه الجوانب ، فانها على كل حال جوانب لحقيقة واحدة ، هي موضوع البحث كله •

هذه الحقيقة هي : كل منفعة داخلة في مقاصد الشارع دون أن يكون لها أو لجنسها القريب شاهد بالاعتبار أو الالغاء •

والبحث القائم على هذا الموضوع هو : التحقيق في بناء الأحكام على هذه المنافع من حيث الصحة والفساد •

فاذا اتضح الفرق بين هذه التعبيرات التي استعملها العلماء والنسبة القائمة بينها فلنعد الى تعريف المصالح المرسلة ، وهي كما قلنا موضوع البحث ، حتى اذا فرغنا من ضبطه وبيان محترزاته ، انتقلنا الى البحث المتعلق به وهو حكم الأخذ بها المعبر عنه بالاستصلاح •

قلنا ان حقيقة المصالح المرسلة هي : كل منفعة داخلة في مقاصد الشارع دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار أو الالغاء •

فقد خرج بقولنا : داخلة في مقاصد الشارع ، كل ما يظن أنه منفعة مما لا يدخل في المقاصد الكلية للشارع وهذا واضح لا داعي للبحث فيه ، وهو ما يسميه بعضهم بالمرسل الغريب وهو محل اتفاق على اهماله •

وخرج بقيد : دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار ، كل ما كان للامام أن يتصرف فيه بموجب حق الامامة ، كتصرفه في العطآت ، واتباعه المصلحة في قدر التعزيرات وأنواعها وتخيره بين استرقاق الاسرى وقتلهم وافتدائهم بالمال والمن عليهم • ذلك لأن ما يملكونه من خيرة في ذلك واقع ضمن دائرة ما نص عليه الشرع بواسطة الكتاب أو السنة ، وقد مر بيان هذا في

---

١ ـ ورقة ١٦٦ من ج ٣ مخطوط بدار الكتب تحت رقم ٤٨٣ •

أول الضابط الثاني من ضوابط المصلحة فارجع اليه ان شئت •

ولقد نبه الغزالي إلى هذا في كتابه شفاء الغليل فقال : (والمختلفون من العلماء في اتباع المصالح ، لم يختلفوا في اتباع الولاة المصالح في امثال ذلك وقد أنيطت بهم نصا واجماعا ، وحكّم في تفصيلها اجتهادهم [١]) •

وخرج بهذا القيد أيضا كل مسألة أو واقعة كانت مناطا لمصلحتين متعارضتين ، لكل منهما شاهد من الاعتبار أو الالغاء ، لأن مثل ذلك لا يقال انه خالٍ عن شواهد الاعتبار والالغاء ، غاية الأمر أنه داخل ضمن باب التعارض والترجيح ، فينبغي أن يسري عليه ما يتعلق به من الأحكام • مثاله ما ذكره الغزالي في المستصفى وتناقله عنه الكاتبون ، وهو أن يتترس الكفار بجماعة من أسارى المسلمين بحيث لو كففنا عنهم لاقتحموا ديار الاسلام ولو اقتحمنا الترس لقتلنا مسلمين معصومين •

فلقد انيطت بهذه المسألة مصلحتان ، لكل منهما شاهد بالاعتبار ، احداهما مصلحة جهاد الكفار والتضحية بالنفس والمال في سبيل ذلك ، والأخرى مصلحة حفظ حياة المسلمين وتجنب اذاهم ، غاية الأمر انهما اجتمعتا في مناط واحد ؛ فينبغي أن يصار الأمر فيه الى الترجيح بالدليل وقد يكون الدليل هنا مجال اختلاف أو اتفاق •

وتحقيق ذلك أن نقول : ان الله عز وجل أمر المسلمين بأن يضحوا بأنفسهم في سبيل حفظ الاسلام ونشره ، فقال (ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون) • ولا تخلو هذه التضحية المأمور بها اما ان تكون شاملة لصورتي تضحية المسلم بنفسه وتضحيته بنفس أخيه اذا دعت الحاجة ، أو لا تكون شاملة لهما ، بل مخصوصة بتضحية المسلم بنفسه فقط •

---

١ ـ شفاء الغليل ص ١٨٢ مخطوط في مكتبة الازهر •

فان قلنا انها شاملة لهما ، فان الحكم بوجوب قتل المسلمين الذين تترس بهم الكفار يصبح من قبيل المنصوص عليه ، فهو مما دل الشاهد على اعتباره سواء توفرت الشروط التي ذكرها الغزالي له من أن تكون مصلحة قتلهم كلية قطعية ضرورية ام لا ، غاية الامر أنه معارض بالنصوص الاخرى الدالة على حرمة قتل المسلم بدون حق ، ولا بد أن يصار حينئذ اما الى ترجيح أحد الدليلين ، بناء على المرجحات المعتمدة في قواعد الاصول ، أو الى تخصيص عموم كل نص بخصوص الآخر •

وان قلنا انها ليست شاملة لهما بل خاصة بتضحية المسلم بنفسه فقط ، فان الحكم بوجوب قتل الترس يصبح حينئذ من قبيل ما نص على خلافه ، فهو مما دل الشاهد على الغائه ، وذلك لعموم حديث (كل المسلم على المسلم حرام : دمه وماله وعرضه) • وما دل الشاهد على الغائه لا يجوز الأخذ به ، الا عند الضرورات وذلك بناء على القاعدة المتفق عليها : الضرورات تبيح المحظورات • وعلى هذا فان الشروط التي اشترطها الغزالي للاعتبار انما هي لتحقيق معنى الضرورة فيه وذلك كي يبطل الحظر المتعلق به •

وعلى كلا الحالين فالمسألة ليست من المصالح المرسلة في شيء •

فان قلت كان هذا الذي تقوله ، في الأصل ، حينما كان كل من المصلحتين منفردين بمناط مستقل ، أما في هذه الواقعة فقد تكونت من اجتماعهما حقيقة جديدة ليس لها شاهد بالاعتبار ولا بالالغاء - قلت ليس في تكون هذه الواقعة الجديدة ما يلغي النص الثابت في حق كل من المصلحتين ، بدليل أن المصير فيهما لا يخرج عما ذكرنا ، والا لسقط الفرق الثابت بين كل من باب المصالح المرسلة ، والتعارض والترجيح ، وحكم الضرورات •

بقي أنه يقال : فلماذا مثل الغزالي به للمصالح المرسلة اذاً ؟

والجواب أن من تتبع كلام الغزالي عن المصالح المرسلة في كتابه المستصفى ودقق فيه ، يعلم أن الغزالي قد أقحم مسائل التعارض والترجيح في بحثه تجوزا ، أو على طريقة الترديد بين احتمالين للمعنى المقصود بالشيء واعطاء كل احتمال حكمه • فقد قال بعد أن عرض مثال التترس وأطال الحديث فيه : (واذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها ، بل يجب القطع بكونها حجة ؛ وحيث ذكرنا خلافاً ، فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين ، وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى ولذلك قطعنا بكون الاكراه مبيحا لكلمة الردة وشرب الخمر وأكل مال الغير) ، الى أن قال : (فاذاً منشأ الخلاف في مسألة الترس ، الترجيح ، اذ الشرع ما رجح الكثير على القليل في مسألة السفينة ، ورجح الكل على الجزء في قطع اليد المتآكلة ، وهل يرجح الكلي على الجزئي في مسألة الترس ؟ فيه خلاف [١]) •

فكلامه هذا صريح بأنه لم يأت بمثال الترس على أنه من المصالح المرسلة قطعا ، بل على أنه من باب تعارض مصلحتين كما قلنا ، وكأنما فرض أن يعتبره بعضهم من صور المصالح المرسلة فعرض له على سبيل استقصاء البحث •

ولقد أشار السعد في التلويح الى صنيع الغزالي هذا ، بعد أن نقل كلامه ، فقد قال ما نصه : (وعلم من قوله : ولأن كون هذه المعاني •• الخ أنه انما جعل هذه من المصالح المرسلة ، لعدم تعيّن الدليل ، وان رجعت الى الأصول الأربعة ، لا لعدم الدليل كما في غيرها من المصالح المرسلة ، فاطلاق المرسل عليها بطريق المشابهة في عدم تعين الدليل ، وان كان في غيرها لعدمه [٢]) •

---

١ ـ المستصفى ج ١ ص ١٤٤ •
٢ ـ التلويح على التوضيح ج ٢ ص ٧١ •

ومما يؤكد ما قلناه ، أن الغزالي رحمه الله ، عرض للمصالح المرسلة في كتابه شفاء الغليل بتفصيل أوسع وبأمثلة اكثر ، ومع ذلك فقد أهمل مثال الترس هناك ولم يعرض له من قريب أو بعيد •

وخرج به أيضا كل مصلحة عارضها نص أو قياس صحيح ، سواء عارضت من النص عمومه أو اطلاقه أو جميع مدلوله • وذلك لأن ما عورض بشيء منهما فقد ثبت شاهد على الغائه فبطل بذلك أن يكون مرسلا •

لا يقال : ان المصلحة المرسلة المقابلة لعموم النص أو اطلاقه تخصصه أو تقيده ، وبذلك يعمل بكل من الدليلين كما هو الشأن في القياس حيال عموم النص أو اطلاقه • أقول لا يقال ذلك ، لأن التخصيص والتقييد فرع عن صحة الدليل المخصص او المقيد واعتباره ؛ وانما يتوقف اعتبار المصلحة المرسلة على عدم تعارضها مع أي دليل شرعي صحيح ، وكل من عموم النص واطلاقه دليل شرعي يجب العمل به ، ما لم يوجد دليل شرعي آخر يخصصه أو يقيده ، وبذلك يصبح تعرض المصلحة المرسلة لتخصيص النص أو تقييده إبطالا لحقيقتها وليس شأن القياس كذلك ؛ اذ لم يقل أحد ان حقيقته تتوقف على عدم معارضتها لعموم النص أو اطلاقه ، وانما تتكون حقيقته من أركانه ويتكامل اعتباره بتوفر شرائطه ، فاذا اجتمع ذلك فقد اصبح دليلا شرعيا صحيحا وبذلك يمكنه تخصيص أو تقييد النصوص • اللهم الا اذا عورض القياس بنص خاص بالفرع فان ذلك يسقطه عن الاعتبار اذ لا قياس في معرض النص ، فالقياس في هذه الحال كالمصلحة المرسلة امام عموم النص أو اطلاقه • على أن ما يبدو من تخصيص القياس للعموم أو تقييده للاطلاق ، انما هو في الحقيقة من قبيل تخصيص أو تقييد نص بمثله • لأن قوة القياس مستمدة من الأصل المعتمد عليه • وقد مر بيان هذا في الباب الثالث فارجع اليه ان شئت [١] •

---

١ ـ راجع ص ١٩٣ ـ ٢٠٠ من هذا الكتاب •

فان قلت فكيف هذا ، مع أن كثيرا من الكاتبين مثل للمصالح المرسلة - خصوصا عند مالك - بما يعارض عموم نص أو اطلاقه ؟ بل وقد صرح بعضهم بأن المالكية يرون تخصيص العام وتقييد المطلق بالمصالح المرسلة [1] ومن أشهر الأمثلة التي يسوقونها لذلك ما ينسب الى مالك من المسائل التالية:

أولاً : جواز ضرب المتهم للاقرار بالسرقة أو القتل معارضا بذلك حديث (البينة على المدعي واليمين على من أنكر) والنصوص الدالة على حرمة ايذاء البريء •

ثانيا : ما ذهب إليه من أنه لا يحلّف المدعى عليه الا إذا كانت بينه وبين المدعي مخالطة ، كي لا يتجرأ السفهاء على الفضلاء ، فيجروهم الى مواقف التهم والحكام بدعاوى كاذبة ، مع مخالفة ذلك أيضاً لحديث « البينة على المدعي واليمين على من أنكر » •

ثالثا : ما اشتهر في مذهبه من القول بقتل الزنديق وان نطق بكلمة الشهادة معارضا بذلك قوله صلى الله عليه وسلم (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم إلا بحقها) •

رابعاً تجويزه أكل لحوم الابل والبقر والغنم مما غنم المسلمون في الحرب قبل القسمة للحاجة ، معارضا بذلك حديث أمره صلى الله عليه وسلم باكفاء القدور وتمريغه اللحم في الارض مبالغة للنهي عن أكله قبل القسمة •

خامساً : فتواه بعدم وجوب الارضاع على الزوجة الشريفة التي تتضرر به مخالفا بذلك قوله تعالى (والوالدات يرضعن أولادهن) • ؟

---

١ - راجع المدخل الفقهي العام للاستاذ مصطفى الزرقا ج ١ ص ١٢٦ و ج ٢ ص ٨٨٣ و ٨٨٤ والمدخل الى علم اصول الفقه للدكتور الدواليبي ص ٢١٥ ط ثانية •

قلت : ان هذا الذي تستشكله هو أهم أسباب الاضطراب الذي وقع في ضبط معنى المصالح المرسلة ، ثم في حكم الاخذ بها • والحقيقة هي أن أحداً من الأئمة الأربعة لم يقل بتخصيص المصلحة المجردة للنص أو تقييدها للمطلق ، لم يقل أحد منهم ذلك لا في أصول فقهه ولا في جزئيات فتاويه وانما التصق مثل هذا الظن بمالك ، بسبب نقل الآراء والفتاوى عن فقهه دون تحرير لها أو تدقيق في دليلها ومدركها ، بل وبدون الرجوع في كثير من الأحيان الى كتب المذهب نفسه ، اكتفاء بشهرة التناقل عنه أو عن أصحابه • ولقد أحسن ابن شاس حينما أنكر ذلك في كتابه التحرير قائلا : (ان أقواله تؤخذ من كتبه وكتب أصحابه لا من نقل الناقلين [1]) ولقد ازداد هذا الوهم تناقلا وشهرة في عصرنا الحديث ولقي مزيدا من التشجيع والدعوة اليه ، لأن فيه استجابة لصبغ كثير من مظاهر الحضارة الغربية الجانحة بصبغة الاسلام باسم المصلحة والحاجة •

ولقد أوضحت جانبا كبيراً من هذه الحقيقة في غضون الباب الثالث وأتيت على معظم ماظنه بعض الباحثين تخصيصاً لنص الكتاب أو السنة بالمصلحة المجردة ، مما اشتهر من فتاوى الصحابة والأئمة من بعدهم ، وبينت حينئذ ان جميع ذلك من قبيل تخصيص نص لآخر ، أو من قبيل تخصيص النص بالقياس ، وأن ما وقع من خلاف في بعض ذلك انما هو في مجال التطبيقات الجزئية وحدها ، وهو ما يسمى بتحقيق المناط [2] •

ونحن هنا نعود الى تأكيد هذه الحقيقة بالقدر الذي يتعلق ببحثنا هذا دون أن نرجع بالتكرار الى شيء سبق أن ذكرناه وأوضحناه ، إلا على سبيل التذكير والاحالة على ما مضى بيانه •

---

١ ـ راجع البحر المحيط للزركشي ج ٣ ورقة ١٦٦ مخطوط بدار الكتب تحت رقم (٤٨٣) •

٢ ـ راجع ص ١٧٧ ـ ١٩٢ من هذا الكتاب •

فأقول : إن الأمثلة التي نقلتـها عن المالكية وكل ما يشبهها مما ظاهره يخالف عموم نص واطلاقه ، هي عند التحقيق إما أحكام لم تنقل عن المذهب محررة تحريرا كاملا فهي غير صحيحة على ظاهرها ، واما هي مصالـح مستندة عندهم الى أصل شرعي متفق عليه من كتاب أو سنة أو أصل قيست عليه ، فهي ليست اذاً من المصالح المرسلة • وإما هي مصالح مرسلة غير مستندة الى ما عدا المقاصد الكلية من أصل شرعي معين ، فهي في الحقيقة غير معارضة لعموم أي نص أو اطلاقه ، وذلك من وجهة نظرهم على أقل تقديـر •

فهذه ثلاثة احتمالات ، لا رابع لها •

مثال ما ينطبق عليه الاحتمال الأول : قولهم ان مالكا أفتى بضرب المتهم بالسرقة أو القتل لمصلحة الاقرار ، وان خالف ذلك النص •

والواقع أنني لم أجد في شيء مما أطلعت عليه من كتب المالكية ما يدل على أن مالكا أفتى بذلك ، بل المنقول عن مالك رحمه الله تعالى عكس ذلك •

قال في المدونة : (قلت أرأيت اذا أقر بشيء من الحدود بعد التهديد أو القيد أو الوعيد أو الضرب أو السجن ، أيقام عليه الحد أم لا في قول مالك ؟ قال : قال مالك من أقر بعد التهديد أقيل ، فالوعيد والقيد والتهديد والسجن والضرب تهديد عندي كله وأرى أن يقال ••) الى أن قال : (قلت فان ضرب وهدد فأقر فأخرج القتيل أو أخرج المتاع الذي سرق أيقيم عليه الحد فيما قد أقر به أم لا وقد أخرج ذلك ؟ قال : لا أقيم عليه الحد الا أن يقر بذلك آمنا لا يخاف شيئا [1]) •

واذاً فما هو أساس هذا الرأي المنقول عن مالك ؟ •

---

١ ـ المدونة ج ١٦ ص ٩٣ ط السعادة •

الواقع أنه رأي لسحنون خاصٌ به . بيد أنه لما كانت المدونة هي رواية سحنون عن عبد الرحمن بن القاسم عن مالك ، فقد كان في ذلك ما قد يدعو الى اللبس بين ما انفرد به من آراء وما نقله عن الامام مالك .

قال في مجموع الأمير ما نصه : (وثبت باقرار ، وانما يكون بالطوع كما سبق ، وحكموا بضرب المعروف بالعداء وسجنه فيعمل باقراره) وعلق المحشي الشيخ حجازي على قوله : وحكموا قائلا : وهو قول سحنون [1] .

قلت وقد نقل صاحب فتح الجليل قول سحنون في هذا ، بعد أن ذكر الأقوال الاخرى في المسألة ؛ وقوله في ذلك لا يدل على صحة ضرب المتهم أو حبسه بل هو لا يتعرض لذلك ، وانما ينص على أنه لو أقر في حبس سلطان عادل ، كان اقراره صحيحا ؛ وليس من الضروري ان يستلزم القول بصحة الاقرار المترتب على الضربِ القولُ بصحة الضرب نفسه من اجل مجرد التهمة .

واليك ما قاله صاحب فتح الجليل في ذلك نقلا عن اللخمي :

(اللخمي : فيمن أقر بعد التهديد خمسةُ أقوال . الامام مالك رضي الله عنه : لا يؤخذ به ؛ ابن القاسم : ان أخرج المتاع أو القتيل ، فأرى أن يقال الا أن يقر بعد أمن العقوبة أو يخبر بأمر يعرف به وجه ما أقر به ، كأن يريد اخراج القتيل أو المتاع ، وهو بانفراده لا يؤخذ به إلا أن ينضاف الى ذلك ما يدل على صحته ، كقوله : اجترأت أو فعلت ، فيذكر ما يدل على صدق إقراره . وقال مالك رضي الله عنه في الموازية إن عيَّن السرقة يُقطع إلا أن يقول دفعها الي فلان ، وانما أقررتُ لما أصابني ؛ ولو أخرج دنانير فلا يُقطع لأنها لا تعرف . أشهب : لا يقطع ولو ثبت على إقراره ،

---

١ ـ مجموع الأمير وشرحه لمحمد الأمير المالكي ج٢ص٤٠٠ ط الشرفية .

إلا أن يعين السرقة ويعرف أنها للمسروق منه • وقال سحنون : ان أقر في حبس سلطان يعدل لزمه اقراره ، وكيف ينبغي اذا حبس أهل الظنة ومن يستوجب الحبس وأقر في حبسه أنه لا يلزمه ؟ قال : وانما يعرف هذا من ابتلي القضاء [1]) •

فأنت ترى بعد تأمل هذا النص :

أولا : أن من عدا سحنوناً من أئمة المذهب قالوا بعدم صحة الاقرار المنبثق عن تهديد ونحوه •

ثانيا : أن سحنوناً لم يتعرض لحكم الضرب أو السجن من أجل مجرد التهمة والاقرار بها ، مع أنه هو محل البحث ، وانما قال ان الاقرار في حبس سلطان عادل اقرار صحيح • وانما هذا بناء منه على أن السلطان العادل لا يحبس أحدا الا بأمر يستوجب الحبس • ولا شك أنه لا يعني بالأمر المستوجب للحبس مجرد التهمة الحائمة من حوله ، اذ لو أراد ذلك لصرح بصحة الاقرار بناء على مجرد الاتهام دون أن يعلق ذلك بحبس سلطان عادل لا يحبس الا لسبب يستوجب الحبس ، كما يقول •

ففي هذا ما يكفي للرد على قولهم ان مالكا حكم بصحة ضرب وحبس المتهم من أجل الوصول الى الاقرار بالسرقة أو القتل مع معارضته للنصوص المانعة من ذلك •. على أننا لو سلمنا بما هو غير واقع البتة ، فاننا نقول ان القائلين بهذا لم يستندوا في ذلك الى المصلحة المرسلة كما قيل ، وانما استندوا كما قال ابن القيم وغيره الى ما روي عن ابن عمر أنه صلى الله عليه وسلم قال في غزوة خيبر لعم حُيَيّ بن اخطب ما فعل مسك حُيَيّ ؟ ـ وكان قد غيبه مع بعض من المال في مكان ـ فقال أذهبته النفقات والحروب، فدفعه رسول الله صلى الله عليه وسلم الى بعض الصحابة ليمسه بعذاب ، فأقر

---

١ ـ فتح الجليل بشرح مختصر الخليل ج ٤ ص ٥٣٩ ط بولاق •

بالمال ودلهم على مكانه ، وقد ذكرنا نص هذا الحديث عند شرح الضابط الثالث من ضوابط المصلحة [١] .

وبناء على هذا ، فان المسألة تصبح خارجة عن المصالح المرسلة ، بل هي مصلحة لها شاهد من السنة ، وان كان هذا الشاهد محل بحث في صحة الاستشهاد به لضرب أي متهم بسرقة ، ولذلك لم يأخذ به حتى مالك نفسه ومعظم أصحابه .

* * *

ومن قبيل هذا المثال قولهم أن المالكية افتوا بعدم وجوب الرضاع على الزوجة الشريفة للمصلحة مع معارضة ذلك لقوله تعالى (والوالدات يرضعن أولادهن) .

والحقيقة أن المالكية حكموا الآية في هذه المسألة تحكيما تاما دون أن يخصصوها بأي مصلحة أو دليل . ولكنهم قالوا ـ كغيرهم ـ ان الآية لا تدل على وجوب الرضاع على الأم ، اذ لو أريد منها الدلالة على ذلك لقال وعلى الوالدات ارضاع اولادهن كما قال بعد ذلك : وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ، ومع ذلك فقد احتاطوا فلم يشاؤوا أن يقولوا كالشافعية : ان الآية ظاهرة في عدم الوجوب ، بل مالوا الى أنها مجملة تحتمل الوجوب وغيره ، وهنا لم يجدوا الا أن يحكّموا العرف في ترجيح أحد الاحتمالين ورأوا أن العرف يقضي في الزوجة الرفيعة الرتبة أن لاتجبر على ذلك اذا امتنعت لسبب ما ، أما من دونها فتجبر على الرضاع لأن العرف يقضي به ، فموقع العرف من نص الآية ، عندهم ، موقع تبيين لمجمل ، لا موقع تخصيص لعام . على حين أن الشافعية قالوا بعدم وجوب الرضاع على الزوجة مطلقا ، أفيكون الشافعية اذاً قد اهملوا الآية كلها من أجل الأخذ

---

١ ـ راجع ص ١٩١ من هذا الكتاب .

بالمصلحة ؟! هذا وقد مر ذكر هذه المسألة في الضابط الثالث من ضوابط المصلحة فارجع اليه ان شئت [1] .

وأما مثال ما ينطبق عليه الاحتمال الثاني فهو قولهم إن مالكاً قال بعدم تحليف المدعى عليه ، إلا إذا كانت بينه وبين المدعى مخالطة ، كي لا يتجرأ السفهاء على الفضلاء ، فيجروهم الى المحاكم طمعاً في ابتزاز أموالهم ، مع مخالفته لعموم الحديث النبوي (البينة على المدعي واليمين على من أنكر) .

فهذا مما اعتمد فيه مالك رحمه الله تعالى على أصله الاجتهادي الثابت لديه ، وهو عمل أهل المدينة وتقديمه إياه على خبر الآحاد في كثير من الأحيان ، فقد روى رحمه الله في موطأه عن جميل بن عبد الرحمن المؤذن أنه كان يحضر عمر بن عبد العزيز وهو يقضي بين الناس ، فاذا جاءه الرجل يدعي على الرجل حقاً نظر ، فان كانت بينهما مخالطة أو ملابسة ، أحلف الذي ادعي عليه وإن لم يكن شيء من ذلك لم يحلّفه ، قال مالك : وعلى ذلك الأمرُ عندنا ، قال الزرقاني : وبه قال فقهاء المدينة السبعة وغيرهم[2] . وذكر ابن القيم هذه المسألة في كتابه الطرق الحكيمية ، تحت عنوان :

---

١ ـ راجع ص ١٩٠ من هذا الكتاب ، هذا ، ولا يخلِّطنَّ عليك في هذه المسألة ما ذكره ابن العربي في تفسيره ، فقد أتى بكلام متضارب لا يعوَّل عليه . إذ انه صرح في أول المسألة بأن الآية محتملة لأن يكون المعنى أن الرضاع حق لها أو حق عليها فقال ما نصه : « إختلف الناس هل هو حق لها أم عليها ؟ واللفظ محتمل ، لأنه لو أراد التصريح بقوله عليها لقال : وعلى الوالدات إرضاع أولادهن حولين كاملين » . وواضح أن مؤدى هذا الكلام أن يكون موقع العرف الذي حكمه مالك في الآية إذاً ، موقع تبيين لا موقع تخصيص .

ولكنه ناقض نفسه في هذا ، فقال بعد ذلك : ولمالك في الشريعة رأي ، خصص به الآية ، فقال : انها لا تُرضع إذا كانت شريفة .

٢ ـ الزرقاني على الموطأ ج ٣ ص ١٨٥ ط بولاق .

(مذهب أهل المدينة في الدعاوي) ، قال وهو مذهب علي ابن ابي طالب أيضاً [١] .

ومن هنا تعلم ان مالكاً رحمه الله تعالى ، لم يذهب إلى تخصيص عموم الحديث المذكور بالمصلحة المرسلة ، من حيث انها مصلحة مرسلة ، كما ظن بعض الكاتبين ، بل إنما اعتبره مخصصاً بعمل أهل المدينة ؛ وعمل أهل المدينة ، مقدم عنده ـ كما ذكرنا ـ على خبر الآحاد. وأنت خبير أنه لا يصح أن يقال في مسألة : إن مالكاً خصص فيها النص بالمصلحة ، إلا إذا ثبت من كلامه أو كلام بعض أصحابه أنه اعتمد هذا المدرك والدليل دون سواه . إذ ربَّ مذهب ذهب اليه إمام أو مجتهد ، وكان دليله فيه غير ما قد يتراآى للناظر منه .

ومن أمثلة هذا الاحتمال الثاني أيضاً قولهم ان مالكا رحمه الله قال بجواز أكل لحوم الابل والبقر في الحرب قبل القسمة اذا دعت الحاجة .

فانما هذا مثال لمصلحة استند فيها مالك وغيره الى أصل قاسوها عليه بموجب علة جامعة ، واذاً فهي ليست من المصلحة المرسلة في شيء ، واذا كان الأخذ بذلك يقضي بتخصيص النص فهو من قبيل تخصيص القياس للسنة وذلك صحيح كما مر بيانه .

قال في الزرقاني على الموطأ : (قال مالك لا أرى بذلك بأسا أن يأكل المسلمون اذا دخلوا أرض العدو من طعامهم ما وجدوا من ذلك كله قبل أن تقع المقاسم ، لما في الصحيح عن ابن عمر : كنا نصيب في مغازينا العسل والعنب ، زاد أبو نعيم : والفواكه والاسماعيلي والسمن فنأكله ولا نرفعه . والى هذا ذهب الجمهور والى أنه يجوز أكل القوت وما يصلح به كل طعام يعتاد أكله عموما ، والمعنى فيه أن الطعام يعز في دار الحرب فأبيح

---

١ ـ الطرق الحكيمة ص ١٠٠ وما بعدها ط المنيرية .

للضرورة وان لم تكن الضرورة ناجزة ..) ثم قال (قال مالك وأنا أرى الابل والبقر والغنم بمنزلة الطعام ، يأكل منه المسلمون اذا دخلوا أرض العدو كما يأكلون من الطعام ، بجامع أن كلا مأكول ، فيجوز ذبحه للأكل بشرط الحاجة كما يأتي ؛ ولو أن ذلك لا يؤكل حتى يحضر الناس المقاسم ويقسم بينهم أضر ذلك بالجيوش فلا أرى بأسا بما أكل من ذلك كله على وجه المعروف والحاجة اليه ، فلا يجوز بلا حاجة [١]) .

فهذا كما ترى ، قياس ظاهر وليس له أي علاقة بالمصالح المرسلة . على أنه ليس قول مالك وحده كما ظن ذلك بعض الكاتبين [٢] ، بل هو الراجح من مذهب الشافعية والحنفية أيضا .

قال في المهذب (ويجوز ذبح ما يؤكل للأكل ، ومن أصحابنا من قال لا يجوز ، والمذهب الأول ، لأنه مما يؤكل في العادة فهو كسائر الطعام [٣]).

وقال النووي في المنهاج (وللغانمين التبسط في الغنيمة ـ قال المحلي : أي قبل القسمة ـ بأخذ القوت وما يصلح به ولحم وشحم وكل طعام يعتاد

---

١ ـ الزرقاني ج ٢ ص ٣٠٠ ـ ٣٠١ ط كستلية .

٢ ـ لعل من أوائل من عد هذا القول من الاستصلاحات الخاصة بمالك الشاطبي في الموافقات ، ثم درج الكاتبون على منواله معتمدين على كلامه ، فقد قال في ج ٣ ص ٢٢ مانصه (وانكر مالك حديث اكفاء القدور التي طبخت من الابل والغنم قبل القسم ، تعديلا على أصل رفع الحرج الذي يعبر عنه بالمصالح المرسلة فأجاز أكل الطعام قبل القسم لمن احتاج اليه قاله ابن العربي) واسناد المسألة الى مالك بهذا الشكل وهم ممن اسندها اليه كما يتضح لك من هذا التحقيق ، وعلى فرض صحة اسنادها اليه بهذا الشكل ، فان المصلحة التي استند اليها مالك على كلامه هي من قبيل الملغى لا المرسل ، والملغى متفق على عدم الاخذ به .

٣ ـ المهذب لابي اسحق الشيرازي ج ٢ ص ٢٤٠ ط الحلبي .

أكله عموماً وعلف الدواب تبنا وشعيرا ونحوهما وذبح حيوان مأكـول للحمه [١]) •

وقال السرخسي في المبسوط : (اذا تحققت الحاجة والضرورة فلا بأس بأن يفعل ذلك في دار الحرب بغير ضمان ، وفي دار الاسلام يشترط ضمان النقصان [٢]) •

واذا علمت أن هذا ليس إلا قياسا قال به جمهور العلماء ، فان القياس كما تعلم يجوز أن يخصص به عموم أي نص • على أن هذا قياس لا يخالفه هنا عموم أو اطلاق أي نص تشريعي •

أما حديث أكفائه صلى الله عليه وسلم للقدور وما جاء في معناه ، فان ما ورد من ذلك مما يوهم المعارضة ثلاثة أحاديث ، كلها خارجة عن هذا الموضوع •

الأول ـ ما رواه البخاري عن رافع رضي الله عنه قال : كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم بذي الحليفة فأصاب الناس جوع وأصبنا إبلا وغنما ، وكان النبي صلى الله عليـه وسلم في أخريـات الناس ، فعجلوا ، فنصبوا القدور ، فأمر بالقدور فأكفئت ، ثم قسم فعدل عشرة من الغنم ببعير •• الحديث •

فهذا الحديث لم يتركه مالك ولا الشافعي وأبو حنيفة • ولكنه انما ورد فيمن طعم شيئا من الغنائم قبل تقسيمها بعد الخروج من دار الحرب الى دار الاسلام ، وهذا غير جائز باتفاق العلماء • وانما مثالنا متعلق بمن طعم شيئا منها في أرض العدو • قال ابن حجر في فتح الباري ما نصه : (وقال المهلب إنما أكفأ القدور ليعلم أن الغنيمة انما يستحقونها بعد قسمته

---

١ ـ المحلي على المنهاج ج ٤ ص ٢٢٢

٢ ـ المبسوط ج ١٠ كتاب السير أول صفحة ٢٢ •

لها ، ذلك أن القصة وقعت في دار الاسلام ، لقوله فيها بذي الحليفة [1]) •

وكيف يقال ان مالكا أهمل هذا الحديث ، مع أن من المعروف أنه رحمه الله انما استند اليه في جواز اراقة اللبن المغشوش عقوبة لصاحبه • قال ابن حجر في الفتح : اذا جوزنا هذا النوع من العقوبة لهم ، فعقوبة صاحب المال في ماله أولى ، ومن ثم قال مالك : يراق اللبن المغشوش ولا يترك لصاحبه وان زعم أنه ينتفع به بغير البيع أدباً له [2] • والعجيب أن بعضهم أعتبر قول مالك هذا أيضا تمسكاً بالمصلحة في مقابلة النص •

الثاني ـ ما رواه أبو داود والبيهقي عن رجل من الانصار قال : خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر ، فأصابت الناسَ حاجة شديدة وجهد ، وأصابوا غنما فانتهبوها ؛ فانَّ قدورنا لتغلي ، اذ جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي على قوسه ، فأكفأ قدورنا بقوسه ، ثم جعل يرمّل اللحم بالتراب ، ثم قال : النّهبة ليست بأحل من الميتة وان الميتة ليست بأحل من النهبة •

فهذا الحديث أيضا لا علاقة له بالمسألة ، وهي حكم أكل ما دخل في ايدي المسلمين والانعام في دار الحرب مما لم يقسم بعد ، وانما هو في حق من انتهب من أهل الحرب شيئاً من أموالهم ، وهو شيء يختلف عن الغنيمة التي ينالها المسلمون عقب الحرب • والحديث صريح في قصد ذلك • قال في فتح الباري (واما حديث ثعلبة بن الحكم : قال أصبنا يوم خيبر غنما فذكر الأمر باكفائها ، وفيه فانها لا تحل النهبة ـ قال ابن المنذر انما كان ذلك لأجل ما وقع من النهبة لأن أكل نعم أهل الحرب غير جائز [3]) •

---

١ ـ فتح الباري ج ٦ ص ١٤٠ •
٢ ـ ص ١٤٠ من المرجع السابق •
٣ ـ ص ١٩٦ من المرجع السابق •

الثالث - ما رواه البخاري عن أبي أوفى رضي الله عنه قال : أصابتنا مجاعة ليالي خيبر ، فلما كان يوم خيبر وقعنا في الحُمُر الأهلية فانتحرناها، فلما غلت القدور ، نادى منادي الرسول صلى الله عليه وسلم اكفئوا القدور فلا تطعموا من لحوم الحمر شيئا ، قال عبد الله : فقلنا انما نهى النبي صلى الله عليه وسلم لأنها لم تخمس ، قال وقال آخرون حرمها البتة ، وسألت سعيد بن جبير فقال حرمها البتة .

فهذا الحديث الثالث وان اختلف بعض الصحابة اولا في سبب نهي النبي صلى الله عليه وسلم فيه ، الا أن جمهور العلماء بعد ذلك اتفقوا على أنه انما كان يعني تحريم لحوم الحمر الأهلية من حيث ذاتها ، كما قال سعيد بن جبير وغيره . بدليل أن هذا الحديث برواياته المختلفة هو الدليل الذي اعتمده العلماء لحرمة لحوم الحمر الأهلية .

فهذه هي جملة الأحاديث التي قيل إن مالكاً تركها في سبيل الأخذ بالمصلحة المرسلة ، وقد ظهر لك أولا : أن مالكا انما أخذ في هذه المسألة بالقياس الواضح لا بالمصلحة المرسلة ، كما ظهر ثانيا : أنه ليس مذهباً لمالك وحده بل هو مذهب الشافعية والحنفية أيضا ، كما ظهر ثالثا : أن هذه الأحاديث الثلاثة ليس فيها ما يعارض أو يخالف هذا المذهب ، بل هي بمعزل عن ذلك تماما .

* * *

وأما مثال ما ينطبق عليه الاحتمال الثالث ، فهو قولهم إن مالكاً قال بقتل الزنديق وان نطق بكلمة الشهادة . فان قوله هذا استصلاح مبني على مصلحة مرسلة ، ولكنه غير مخصص لأي عموم أو مقيد لأي مطلق ، كما ظنوا ، وذلك في رأي مالك واجتهاده على الأقل .

وبيان ذلك أن الناس الذين عناهم النبي صلى الله عليه وسلم بقوله :

أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله •• الحديث ، هم مجموع الفئات التي كانت على عهده ، وهم : المشركون والكفرة من أهل الكتاب والمسلمون والمنافقون ، ثم ظهرت فئة الزنادقة بعد وفاته صلى الله عليه وسلم عندما اتسعت حدود الدولة الاسلامية وترامت أطرافها •

أي أن عمدة أرباب هذا المذهب ، هي أن الزنديق ليس عين المنافق بل هو مختلف عنه ، وذلك من وجهين : الأول أن المنافق هو ذاك الذي يضمر نصرانية أو يهودية أو شركا ولكنه يستر ذلك بمظهر الاسلام وصورته ، أما الزنديق فهو من لا ينتحل ديناً كما نقل القليوبي ذلك عن النووي والرافعي ، ونقل تصحيح هذا القول عن الاسنوي [١] • ويتفق مع هذا القول ما نقله ابن عابدين من أنه الذي يعتقد إباحة المحرمات ويقول ببقاء الدهر ويعتقد أن الأموال والحرم مشتركة [٢] ، إذ إن القول بهذه الاشياء فرع عن التحلل عن الاديان كلها •

الوجه الثاني أن المنافق لا يكاد يعلم حقيقة كفره الا بالمخايل والظنون المستَشَمَّة لما في باطنه وأعماق نفسه • أما الزنديق فلا يكاد يحبس عمن حوله سموم تحلله والحاده كلما لاحت له سوانح الظروف ، حتى اذا كاد أن يُكْشَفَ أمره لجأ الى كلمتي الشهادة يرددهما ، فذلك ديدنه وهو مجموع مبدئه وسيره • قال الغزالي :

(أما المنافقون فكان يظهر كفرهم بالمخايل لا بالتصريح ، ولا يجوز بناء الأمر على المخايل • وأما الزنديق فقد جاهر بالالحاد ثم حاول ستره وذلك من صلب دينه [٣]) •

---

١ ـ راجع القليوبي على المحلي ج ٤ ص ١٧٧ •
٢ ـ ابن عابدين على الدر المختار ج ٣ ص ٤٥٩ ط بولاق •
٣ ـ شفاء العليل في بيان مسالك التعليل ص ١٩٥ •

وبناء على ثبوت هذا الفرق بين الزنادقة ، والمنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، عند كثير من العلماء ـ قالوا أن الزنديق لا تقبل توبته الا أن يكون ذلك من تلقاء نفسه ، أي قبل أن يؤخذ بجريمته، وذلك لأن توبة الزنديق جزء من صلب دينه يمارس بها مبدأه الذي أخذ نفسه به .

وبناء على هذا ، فان هذا المذهب ينطبق عليه معنى الاستصلاح بناء على مصلحة مرسلة لم يشهد لها نص بالاعتبار أو الالغاء ، ثم هو غير معارض بقوله صلى الله عليه وسلم أمرت أن اقاتل الناس .. الحديث ، ولا بما كان من شأنه حيال المنافقين ، لان الزنادقة فئة جديدة طرأت على الاسلام بعد ذلك.

على ان هذا الرأي أيضا ليس هو قول مالك وحده ، بل هو شبيه بقول كثير من الحنفية ، وفي مقدمتهم أبو يوسف . قال الجصاص : « وذكر بشر بن الوليد عن ابي يوسف في الزنديق الذي يظهر الاسلام ، قال ابو حنيفة : استتيبه ، كالمرتد فان أسلم خليت سبيله ، وان أبى قتلته . وقال أبو يوسف كذلك زمانا ، فلما رأى ما يصنع الزنادقة ويعودون ، قال أرى اذا أتيت بزنديق آمر بضرب عنقه ولا استتيبه » ثم قال « وذكر سليمان بن شعيب عن أبيه عن أبي يوسف قال اذا زعم الزنديق أنه قد تاب ، حبسته حتى أعلم توبته » ثم ذكر عن أبي يوسف أنه قال : « قال أبو حنيفة أقتل الزنديق سرا فان توبته لا تعرف [1] » وقال في شرح الدر المختار على تنوير الأبصار ما نصه :

« والكافر بسبب الزندقة لا توبة له ، وجعله في الفتح ظاهر المذهب [2] ». وهو أيضا قول عند الشافعية . قال النووي في المنهاج : « وان أسلم

---

١ ـ احكام القرآن للجصاص ص ٣٤٩ و ٣٥٠ .
٢ ـ شرح الدر المختار ج ٣ ص ٤٥٦ ـ ٤٥٧ هامش ابن عابدين .

المرتد صح ، وترك ، وقيل لا يقبل اسلامه ان ارتد الى كفر خفي كزندقة وباطنية [١] ، وقد مال الى هذا القول الغزالي في المستصفى [٢] ، وفي كتابه : التفرقة بين الاسلام والزندقة ، على ما نقله ابن عابدين في حاشيته على الدر المختـار ٠

أما من لم يفرق بين الزنديق وبقية المرتدين في حكم الاستتابة وقبول التوبة ، فسبب ذلك أنه لم يثبت لديهم الفرق بين المنافق والزنديق حتى يفرقوا في الحكم بينهما ، فأساس الخلاف إذاً هو الخلاف في فهم معنى الزنديق ، مع اتفاق الكل على أن الحكم لا يجوز أن يعارضه نص كتاب ولا سنة ٠

ومن هذا القبيل تماما ما قاله عامة الفقهاء ، من أن الاسلام وان كان يثبت في الاصل بالنطق بكلمتي الشهادة ، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم علق على النطق بها وقف حكم القتال ـ الا أنه لما ظهرت ألوان أخرى من الكفر لا يرفعها مجرد كلمتي الشهادة ، فقد كان لا بد الى جانب نطق الكافر بهما من التصريح بنفي ما هو سبب لكفره ٠

قال ابن عابدين في حاشيته على الدر المختار نقلا عن البحر « أمـا اليهود والنصاري ، فكان اسلامهم في زمنه صلى الله عليه وسلم بالشهادتين ، لأنهم كانوا ينكرون رسالته صلى الله عليه وسلم ٠ وأما اليوم ببلاد العراق فلا يحكم باسلامه بهما ، ما لم يقل تبرأت عن ديني ، ودخلت في ديـن الاسلام ، لأنهم يقولون أنه رسول الى العرب والعجم لا الى بني اسرائيل [٣] »٠

وواضح أنه لا يقال : ان هذا مخالفة لعمله صلى الله عليه وسلم في

---

١ ـ راجع المحلي على المنهاج ج ٤ ص ١٧٧ ٠
٢ ـ ج ١ ص ١٤١ ٠
٣ ـ حاشية ابن عابدين ج ٣ ص ٤٤٤ ٠

اكتفائه باسلام الكافرين بمجرد النطق بالشهادتين لأن حديثنا عن فئة أخرى من الكافرين لم تكن موجودة على عهده صلى الله عليه وسلم •

فقد علمت إذاً ، من هذا الذي ذكرناه ، أنه ليس في شيء مما ذهب اليه مالك ما يقال ان فيه تخصيصا للنص بالمصلحة المرسلة ، وان كل ما قد يوهم أنه كذلك ، لا يخرج في الحقيقة عن الاحتمالات الثلاثة التي ذكرناها ومثلنا لكل منها ، وعليك بالتحقيق فيما قد تجده من أمثلة أخرى ، فسوف تجد أنه داخل في أحد هذه الاحتمالات •

* * *

والآن ، وقد فرغنا من تعريف المصالح المرسلة ، وبيان المحترزات الخارجة عنها مما قد يلتبس بها ـ فقد أصبحت حقيقتها واضحة في الذهن ، مجردة عن الشوائب الداخلة عليها ، ويمكننا على أساس ذلك أن نمثل لها ببعض الأمثلة •

فمن أمثلتها ، مصلحة الدولة الاسلامية في فرض ضرائب على الرعية عندما لا تفي خزينتها بحاجات تجييش الجيوش وسد الثغور وصد الأعداء ، اذا لم يكن شيء من مال الدولة ينصرف الى السرف والبذخ أو الى ما لا حاجة اليه • فهي مصلحة ليس لها شاهد بالاعتبار وليس لها شاهد بالالغاء ، ولكنها داخلة ضمن أهم مقصد من مقاصد الشريعة وهو حفظ الدين • وقد قلنا فيما مضى انما لم تتعرض النصوص لهذه المصلحة لأن الدولة في صدر الاسلام كانت محدودة صغيرة ، تكفيها الغنائم وقد تفيض عنها ، ولكن هذه المصلحة انبثقت بعد ذلك بسبب سعة الدولة الاسلامية وتباعد أطرافها وحدودهـا •

ومن أمثلتها أيضا مصلحة دراسة علوم العربية ، وتدوين علم أصول الفقه وفن الجرح والتعديل ، ومعرفة علوم الفلسفة والمنطق والتشريح وما شابه

ذلك ، فهي مصالح انبثقت بعد عصره صلى الله عليه وسلم ولذا لن تجد لها أو لجنسها القريب شاهداً بالاعتبار أو الالغاء ، ولكن كلاً منها داخل تحت مقصد من مقاصد الشريعة ، فان حفظ الدين مثلا إنما يتوقف على فهم علوم العربية واللغة لفهم القرآن والسنة ، وعلى تدوين أصول الفقه لتسهيل قواعد الاجتهاد ، وعلى تدوين فن الجرح والتعديل لحفظ السنة عن شوائب الكذب والافتراء ، وعلى دراسة المنطق والفلسفة لرد شبه الملاحدة والمتفيهقين •

ومن أمثلتها أيضا مصلحة الدولة الاسلامية في اعتمادها على وسائل الاعلام بالشكل وبالقدر الذي لا يتنافى مع أصل من أصول الشريعة أو أي نص من نصوصها ، فهي من المصالح الطارئة في هذا العصر ، لأنها إنما اقتضتها تطورات الزمن وأثر الحضارة في تقريب المسافات البعيدة ، واحضار الاصوات النائية ، والصور المحجوبة •

فهذه جملة من أمثلة المصالح المرسلة ، ولا يغبين عن البال أننا هنا انما نحقق معنى المصالح المرسلة ، ونحاول تجليتها للقارىء صافية عن الشوائب ، دون تعرض لحكم الاستصلاح بموجبها وموقف العلماء من الأخذ بها • وانما مجال الحديث عن ذلك ، المقطع الثالث والذي يليه من هذا الباب •

ولقد قلت في صدر هذا المقطع ان الحديث في هذا الباب ينقسم الى موضوع البحث وهو « المصالح المرسلة » وقد فرغنا الآن من تحقيقه وايضاحه ، والى البحث المتعلق به وهو حكم الاستصلاح • وهو ما سنبدأ الحديث عنه فيما يلي ان شاء الله •

موقف العلماء من الاستصلاح

من عصر الصحابة الى عصر الأئمة

تمهيد :

الاستصلاح في اللغة طلب المصلحة •

وفي اصطلاح الاصوليين ، ترتيب الحكم الشرعي على المصلحة المرسلة بحيث يحققها على الوجه المطلوب •

وقد قلت ان من العلماء من استعمل في مكان « الاستصلاح » كلمة « الاستدلال » وهؤلاء أيضا قسمان ، فمنهم من أطلق اسم الاستدلال على ترتيب الاحكام وفق المصالح المرسلة خاصة ، ومن هؤلاء امام الحرمين ، ومنهم من أطلقه على جملة الأدلة المختلف فيها كالاستصحاب والاستحسان ومنها الأخذ بالمصالح المرسلة •

غير أن القدر المشترك بين هذين الفريقين أنهم انما يسمون الأخذ بالمصالح المرسلة استدلالا ، من حيث ان المجتهد يستدل بالمصلحة المرسلة التي يراها ، على صحة الحكم الذي ينيطه بها •

وعلى كل ، فان اسم الاستصلاح أو الاستدلال ، انما يطلق على عمل المجتهد وهو ما أداه إليه اجتهاده من ترتيب الحكم الشرعي وفق المصلحة المرسلة ، على حين أن المصلحة المرسلة نفسها انما تطلق على حقيقة موجودة في الخارج بقطع النظر عن عمل المجتهد فيها •

واذ قد انتهينا من تحقيق معنى المصلحة المرسلة بحد ذاتها ، فلنشرع الآن في تحقيق حكم الاستصلاح • وانما السبيل الى ذلك أن نستعرض

أولا موقف العلماء من لدن عصر الصحابة الى عصر الأئمة الأربعة من الاستصلاح ، أي من الأخذ بالمصالح المرسلة ، ثم نعرض ما سيتجلى لنا من ذلك على كلام الأصوليين عن حكمه ، لنرى هل يوجد بينهما أي تناقض أو اضطراب ؟ ولنبحث عن سبب الاضطراب أو التناقض إن كان موجودا •

فلنبدأ اولا باستعراض عاجل لموقف العلماء من الاستصلاح ، ونعني بهم الصحابة والتابعين وأئمة المذاهب :

موقف الصحابة : -

والحقيقة الواضحة لمن استعرض عصر الصحابة أنهم لم يكونوا يتوانون عن ترتيب الاحكام وفق المصالح ، متى لمسوا فيها الخير ووجدوا أنها مندرجة ضمن مقاصد الشارع • ولقد كان لاتساع الدولة الاسلامية في عصرهم أثر كبير في ابراز هذه الحقيقة لديهم ، فقد وضعتهم ظروفهم أمام مصالح كثيرة مختلفة لم يكن شيء منها على عهده صلى الله عليه وسلم ، فكانوا ينظرون الى ما وجد له شبيه من أصل منصوص عليه ،فيقيسونه عليه• ويعمدون الى ما لم يتوفر من حوله شبيه له ، فيتخذون الأحكام المحققة لما فيه من مصالح وان لم يجدو أصلا يقيسونها عليه ، ما دام أنها لا تتعارض مع أي نص لسنة أو كتاب •

واليك جملة من الأمثلة على ذلك :

المثال الأول : ما رواه البخاري من كيفية جمع أبي بكر للقرآن بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ، وذلك بعد موقعة اليمامة التي استحرّ فيها القتل بكثير من حفاظ القرآن • وهو شيء لم يكن قد فعله صلى الله عليه وسلم أو أمر به • غير أن ما فيه من خير ومصلحة للاسلام والمسلمين ، كان كافيا لأن يقترح عليه عمر ذلك ، وكان كافيا أيضا لموافقة أبي بكر له ثم لموافقة زيد بن ثابت على أن يقوم بالكتابة والجمع • وهذا المعنى ظاهر فيما

يرويه زيد بن ثابت من كيفية اتفاقهم على جمع القرآن في مصحف واحد ، وبيان سندهم في ذلك ، فقد قال : أرسل اليّ أبو بكر رضي الله عنه مقتلَ أهل اليمامة ، واذا عنده عمر رضي الله عنه ، قال أبو بكر : ان عمر أتاني فقال ان القتل قد استحرّ (١) بقراء القرآن يوم اليمامة واني اخشى أن يستحرّ القتل بالقراء في المواطن كلها فيذهب قرآن كثير ، واني أرى أن تأمر بجمع القرآن . قال ، فقلت له : كيف افعل شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقال لي : هو والله خير . فلم يزل عمر يراجعني في ذلك حتى شرح الله صدري له ورأيت فيه الذي رآى عمر . قال زيد : فقال أبو بكر : إنك رجل شاب عاقل ، لانتهمك ، قد كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فتتبع القرآن فاجمعه . قال زيد : فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ، ما كان أثقل عليّ من ذلك . فقلت : كيف تفعلون شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقال أبو بكر : هو والله خير ، فلم يزل يراجعني في ذلك أبو بكر حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدرهما ، فتتبعت القرآن أجمعه من الرقاع والعسب واللخاف (٢) ومن صدور الرجال (٣) .

فلقد كان سند اتفاقهم على هذا الأمر مجرد كونه خيرا وان لم يفعله النبي صلى الله عليه وسلم أو يأمر به وواضح من كلام زيد رضي الله عنه أنه لم ينضم الى هذا السند أي دليل آخر كالاجماع مثلا ، وانما حصل الاجماع السكوتي على ذلك بعد بداءة زيد رضي الله عنه بالكتابة والجمع ، وهو لا يعدّ سنداً أو جزء سند لما اتفق عليه الثلاثة ، لأنه جاء متأخرا عن

---

١ - استحر القتل : اشتد وكثر .

٢ - العسب واحده عسيب ، وهو جريد النخل ، واللخاف حجارة بيض رقاق واحدتها لخفة كسمكة .

٣ - البخاري ج ٦ ص ١٨٣ باب جمع القرآن . ط بولاق .

اتفاقهم ، وانما الاجماع نفسه مستند الى الخبر الذي كان مناط اتفاقهم ، شأنه شأن أي دليل شرعي لا بد أن يستند اليه الاجماع [1] .

المثال الثاني : عهد أبي بكر بالخلافة الى عمر بن الخطاب رضي الله عنهما مع أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يعهد بالخلافة لأحد من بعده ، ولكنه لم ينه عن ذلك أيضا . وقد كان سنده في ذلك أنه خشي ان هو قبض ولم يعهد بالخلافة الى أحد يجمع شتات المسلمين ويوحد كلمتهم أن يعود الاختلاف بينهم بأخطر مما ظهر بينهم بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، وفي ذلك ما يجعل للعدو مطمعا فيهم ، فهي اذا مصلحة الحيطة في حفظ وحدة المسلمين وحماية شوكتهم ، وهي داخلة في مقاصد الشارع وان لم يرد بذلك نص أو دليل معين .

ولذلك أخذ يفكر رضي الله عنه ـ عندما شعر بدنو أجله ـ في اختيار من ينبغي أن يخلفه في الخلافة والحكم ، حتى اذا وقع اختياره على عمر ، دعا عثمان رضي الله عنه فأملاه كتاب عهد لعمر رضي الله عنه وهذا نصه : بسم الله الرحمن الرحيم . هذا ما عهد به أبو بكر خليفة محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم عند آخر عهده بالدنيا وأول عهده بالآخرة في الحال التي يؤمن فيها الكافر ويتقي الفاجر اني استعملت عليكم عمر بن الخطاب ،

---

١ ـ عد الشاطبي وكثير غيره مثال جمع القرآن هذا ، في مقدمة أمثلة الأخذ بالاستصلاح ، ولكن يمكن اعتباره قياسا على أمره صلى الله عليه وسلم بكتابة القرآن في عهده ، وذلك بجامع ما فيهما من الحفظ له .

وعلى كل ، فالعبرة في المثال بالطريقة التي سلكها أبو بكر وعمر في الاجتهاد في أمر الجمع . وهما لم يستندا في ذلك الا الى مطلق الخيرية دون أن يخطر في بالهما قياس فرع على أصل . فقد نظروا الى المسألة من حيث إنها استصلاح .

فان برّ وعدل ، فذلك علمي به ورأيي فيه ، وان جار وبدّل ، فلا علم لي بالغيب والخير أردت ولكل امرىء ما اكتسب [١] .

المثال الثالث ما ذكره الشاطبي وغيره ، من أن الخلفاء الراشدين قضوا بتضمين الصناع ، وأن عليا رضي الله عنه قال « لا يصلح الناس الا ذاك [٢] » .

ووجه المصلحة فيه أن الناس لهم حاجة الى الصناع ، وهم يغيبون الامتعة في غالب الأحوال الى جانب أنهم في الغالب مجهولوا الصنعة والأمانة . ويغلب فيهم التفريط وترك الحفظ ، فلو لم يثبت تضمينهم مع ذلك لأفضى الأمر الى أحد شيئين : إما الى ترك الاستصناع بالكلية واما أن يعملوا ولا يضمنوا شيئا فيفتح لهم بذلك باب الكذب والاحتيال واختلاس الأموال . ولذلك كانت المصلحة في التضمين .

وهي مصلحة وان كانت لا تستند الى شاهد معين من الشرع الا أنها لا تعارض أيضا نصا أو دليلا ثابتا منه .

واعلم أن القول بتضمين الصناع إنما هو مشهور عن علي رضي الله عنه . وقد روى الشافعي هذا القول عنه بسنده ، ولكنه لم يطمئن الى ثبوت ذلك عنه رضي الله عنه ولا عن غيره . قال في الأم (وقد يُروَى من وجه لا يُثبت أهلُ الحديث مثله أن علي ابن ابي طالب رضي الله عنه ضمّن الغسال والصباغ وقال لا يصلح الناس الا ذاك ، أخبرنا بذلك ابراهيم ابن أبي يحي عن جعفر بن محمد عن أبيه أن عليا رضي الله عنه قال ذلك ، ويروى عن عمر تضمينُ بعض الصناع من وجه أضعف من هذا ، ولم نعلم واحداً منهما يثبُتُ . وقد روي عن علي ابن ابي طالب أنه

---

١ ــ تاريخ الامم والملوك للطبري ج ٤ ص ٥٤ ط المحسنية .
٢ ــ الاعتصام ج ٢ ص ٢٩٢ .

كان لا يُضمِّن أحداً من الأجراء ، من وجه لا يثبت مثله [١]) •

والذي نحن بصدده الآن انما هو نقل نماذج عن موقف الصحابة من الاستصلاح ، دون التعرض لتقويم مذاهبهم في ذلك وذكر موقف الأئمة منها • غير أني ذكرت كلام الشافعي في هذا المثال لبيان أن ما ينقله عامة الكاتبين عن علي رضي الله عنه وغيره من القول بتضمين الصناع ، ليس ثابتا بالقدر الكافي للاعتماد عليه •

والمثال الرابع : ما أفتى به عمر رضي الله عنه من قتل الجماعة بالواحد مستندا في ذلك الى أن القتيل معصوم قتل عمدا ، وقد أضيف جرم القتل المتعمد الى مجموع الاشخاص ، فلو لم يقتص منهم لكان ذلك إهداراً لدم بريء وتعطيلا لحكم القصاص الثابت بالكتاب ، وفتحاً لباب الجنايات دون تعرض للعقوبة الرادعة عنها •

غير أن هذا المستند من المصلحة ، لا يوجد نص معين يدل عليه ولا شاهد من أصل يقاس عليه ، فكان ذلك من قبيل المصلحة المرسلة •

وقد عرضت لهذا المثال في الباب الثاني ، ورددت على من زعم أن في الأخذ بهذه المصلحة تعارضا مع قوله تعالى « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » أو قوله « وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به » • بل وربما كانت هذه المصلحة ـ بعد التأمل في مسألة قتل الجماعة للواحد ـ داخلة في مدلول النصوص نفسها كما سبق ايضاحه [٢] فلو فرضنا عدم شمول النصوص لها ، فهي ليست على كل حال متعارضة معها •

المثال الخامس : اتفاق الصحابة في عهد عمر رضي الله عنه على حد شارب الخمر ثمانين ، وانما كان مستندهم فيه المصلحة الداعية الى مزيد

---

١ ـ الام : ج ٧ ص ٨٨ •
٢ ـ راجع ص ١٤٧ من هذا الكتاب •

من الزجر عن شرب الخمر ، وذلك بسبب تتابع الناس في الشرب واستهانتهم بما قد يلحقهم بسببه أذى طفيف . وهو أمر ظهر بعد وفاته صلى الله عليه وسلم عندما اتسعت رحاب الدولة الاسلامية وفتحت ابواب المال والغنى على المسلمين . فهي اذاً مصلحة مرسلة .

قد يقال : ولكن في الأخذ به مخالفة للحد المعين قبل ذلك ، وهو أربعون . والجواب أن ما كان قبل ذلك لم يكن حداً على الصحيح .

قال الغزالي في شفاء الغليل : (لم يحد للشرب مقدار في الشرع ، بل أُتِيَ النبي صلى الله عليه وسلم بشارب ، فأمر حتى ضُرِبَ بالنعال وأطراف الثياب وحُثِيَ عليه التراب ، فلما آل الأمر الى أبي بكر ، وقدَّر ذلك بأربعين ورآه قريبا مما كان يأمر به النبي صلى الله عليه وسلم ، وحكم بذلك عمر مدة ، ثم توالت عليه الكتب من أطراف البلاد بتتابع الناس في الفساد وشرب الخمر واستحقار هذا القدر من الزجر ، فجرى ما جرى في معرض الاستصلاح تحقيقا لزجر الفساق [1]) .

وقد يقال أيضا ، فلماذا لا يكون هذا من قبيل القياس على حد القذف خصوصا وقد قال علي رضي الله عنه في معرض الاستدلال عليه : من شرب

---

١ - شفاء الغليل ص ١٨٩ . وقد ذهب مالك وأبو حنيفة وأحمد والاوزاعي والثوري الى أن حد الخمر ثمانون ، واحتجوا بأنه الذي استقر عليه اجماع الصحابة في عهد عمر وأن فعل النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن للتحديد كما تدل على ذلك الاحاديث الواردة في الموضوع . وقال الشافعي وأهل الظاهر ان حده أربعون ، ولكن للامام أن يبلغ به ثمانين وتكون الزيادة على الاربعين تعزيرات على تسببه في ازالة عقله وتعرضه للقذف وغيره ، واحتجوا بانه صلى الله عليه وسلم انما جلد اربعين كما تشهد بذلك رواية أنس أنه صلى الله عليه وسلم : كان يضرب في الخمر بالنعال والجريد أربعين . راجع شرح النووي علي مسلم .

سكر ، ومن سكر هذى ، ومن هذى افترى ، فأرى عليه اذاً حد المفتري ؟

والجواب أن بعض الأصوليين ألحقوا هذه المسألة بالقياس ، والتحقيق أنه ليس كذلك . اذ القياس انما هو تعدية حكم بعينه من محل النص الى محل آخر بعلة هي الموجبة في محل النص ، وهذا المعنى غير موجود في مسألتنا هذه . إذ لا يستقيم أن يقال : وجب ثمانون جلدة في القذف بعلة كذا ، وتلك العلة بعينها موجودة في شرب الخمر فيجب ثمانون جلدة في شرب الخمر ، ذلك أن موجب الثمانين في القذف كونه جناية على عرض الغير ، وليس في شرب الخمر تعرض لعرض الغير ، بحيث يتحقق من وجوده فيه حتى يعتبر بذلك علة جامعة .

أما استدلال علي رضي الله عنه ، فمآله الى تنزيل المظنة في منزلة المئنة ، وذلك اتباعا لعادة الشرع في كثير من الأحكام ، فقد أقام الشارع النوم الذي هو مظنة خروج الحدث مقام الحدث نفسه ، واقام تغييب الحشفة الذي هو مظنة نزول الماء منزلة حقيقته ، وأقام البلوغ الذي هو مظنة العقل مقام العقل نفسه ؟ وهذا ليس قياساً بالمعنى الخاص المعروف ، وانما هو استصلاح ملائم لعادة الشارع وجملة ما عهد من مقاصده وأحكامه .

ولقد أورد الغزالي هذا السؤال ، وذكر في الجواب عليه قوله : (قلنا كل مصلحة ملائمة فيتصور ايرادها في قالب القياس بجمع متكلّف يعتمد التسوية في قضية عامة لا تتعرض لعين الحكم فان أراد السائل بما ذكره من رد الفرع إلى الأصل لمعنى مناسب هذا القدر ، فهو الذي نريده بالاستدلال المرسل ، فكيف لا ينتظم هذا الشكل وما من مسألة الا يمكن أن يقال هذه مصلحة على وجه كذا فينبغي أن تراعى ، قياسا على مصلحة كذا ، والمصلحة عبارة تشمل قضايا مختلفة ، فيندرج تحتها المتباعدات [1]) .

---

١ ـ ص ١٩٠ المرجع السابق .

فاذا ثبت أن الخمر لم يكن لشربه حد معين في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وأن ما حصل من اتفاق الصحابة في عهد عمر على جعل حده ثمانين ليس من قبيل القياس ـ فقد ثبت أنه إذاً من قبيل الاستصلاح القائم على أساس مصلحة مرسلة ملائمة لتصرفات الشارع ومقاصده ولا ينافي هذا قول من قال ان الصحابة أجمعوا على ذلك لأن اساس استدلال عمر وعلي وغيرهما انما هو الأخذ بالاستصلاح ، والاجماع انما يكون بعد ذلك من سكوت الصحابة وموافقتهم لما تم الأخذ به من ذلك •

ولقد اعتبر الغزالي هذا المثال من أهم ما يُعتمد عليه في المصالح المرسلة وفي موقف الصحابة من الاستصلاح بموجَبها •

فهذه أمثلة خمسة كافية للاعتماد عليها في فهم موقف الصحابة رضي الله عنهم من الاستصلاح ، وهي وافية ببيان أنهم رضي الله عنهم لم يكونوا يترددون في الاجتهاد على ضوء المصالح الملائمة لتصرفات الشارع والمندرجة ضمن مقاصده ، وان لم يجدوا لها شاهدا من نص يدل عليها او أصل يقيسونها عليه •

* * *

موقف التابعين :

وانما اعني بهم عامة أرباب العصر الثاني الذي يبدأ من أواخر عهد الصحابة وينتهي عند أوائل عصر الأئمة والمذاهب ، فلا حرج ان دخل فيهم من لم يبلغ أن يكون تابعيا من تابعي التابعين •

ولا ريب أن علماء هذا العصر كانوا أكثر أخذا بالاستصلاح ممن قبلهم من الصحابة بمعنى أن دواعي الأخذ به كانت أوفر وأشد من حولهم، وذلك بسبب جدة كثير من الأمور والقضايا فيما بينهم •

ولعل أوضح مرآة تنعكس فيها هذه الحقيقة ما رواه ابن سعد عن سفيان عن أبي هاشم عن البحتري أنه جاء الى شريح فقال : ما الذي أحدثت في القضاء فقالوا ان الناس قد أحدثوا فأحدثت [١] ٠

وليس معنى الذي أحدثه من القضاء أنه خالف فيه كتابا أو سنة ، وانما معناه أنه قائم على المصلحة الداخلة ضمن عموم مقاصد الشارع ، دون أن يشهد له شاهد من نص أو قياس ، وذلك هو الاستصلاح ٠

وأنا اذكر من فقه علماء هذا العصر من الأمثلة ما يوضح موقفهم من الاستصلاح ومدى آخذهم به ٠

المثال الأول : جملة مما حكم به عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه إبَّان خلافته ٠ فمن ذلك أنه رآى ما كان يعمد إليه عامَّة ولاة بني أمية من قبله من ظلم الناس وأخذ حقوقهم بدون موجب ، حتى وجد أنه إن راح يستعمل البينة القاطعة في رد حقوق المظلومين وانصافهم ممن قبله من الولاة ، فان معظم وقته سيضيع في ذلك دون أن يصل أكثر هؤلاء المظلومين إلى حقوقهم ، وهي ظاهرة لم يشهدها عصر النبي صلى الله عليه وسلم ولم تختصَّ بشاهد معيَّن من كتاب أو سنة أو قياس ٠ فعمد رحمه الله تعالى الى الاستصلاح في ذلك ، وراح يرد المظالم الى أهلها مكتفيا بما دون الادلة القاطعة مقتنعا بأيسر الادلة ، حتى اذا عرف وجها من مظلمة الرجل ردها عليه [٢] ٠

ومن ذلك أمره الولاة باقامة الخانات بطريق خراسان ، ليأوي إليها المسافرون خلال سفرهم وترحالهم ، وهو عملٌ لم يُعرف في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ولم ينفق على مثل ذلك في وقته شيء من بيت مال

---

١ ـ طبقات ابن سعد ج ٦ ص ٩١ ط ليدن ٠
٢ ـ المرجع السابق ج ٥ ص ٢٥٢ ٠

المسلمين ، وانما هو أمر استدعته مصلحة المسافرين الذين اصبحت الطرق تمتلىء بهم في ذلك العصر الذهبي ، فأراد عمر بن عبد العزيز أن تكون تلك الخانات في طريقهم تؤدي لهم من الخدمة وتقديم الراحة ما تؤديه الفنادق اليوم [١] .

ومن ذلك أنه أرسل بكتاب إلى مكة ينهي فيه عن تشييد المباني بمنى ، توفيراً لراحة الحجيج [٢] .

المثال الثاني : ما عمد إليه علماء هذا العصر من جمع الحديث وتدوينه ووضع أصول روايته ، واعتماد أهم فن لذلك وهو فن الجرح والتعديل .

قال ابن عساكر في تاريخه : « ولما رأى العقلاء عائث الفساد يدب دبيبه في علوم المعاد كما أسسه القدرية والخوارج وغيرهم ـ خافوا ان يتدرج من العبث بالاعراض الى العبث بالجواهر ، فلم يروا بداً من التدوين والتقييد والدلالة على مواضع الضعف والسخف ، ليظهر السليم الذي لا شائبة فيه ، فكان ابتداء التدوين في أواخر عصر التابعين ، فأول من جمع في الآثار الربيع بن صبيح وسعيد ابن أبي عروة وغيرهما ، وكانوا يصنفون كل باب على حده ، الى أن قام كبار الطبقة الثالثة فدونوا الأحكام [٣] » .

ويتصل بهذا الذي ذكره ابن عساكر ، ما عمدوا الى تدوينه من فن الجرح والتعديل ، كي توزن على أساسه قيمة الرواة ويتخذ دليلا على صدق الرواية أو كذبها ، وقوتها أو ضعفها . وأول من جمع كلامه في هذا الفن يحي بن سعيد القطان [٤] (١٢٠ ـ ١٩٨ هـ) .

---

١ ـ نفس المرجع ج ٥ ص ٢٥٤ .
٢ ـ نفس المرجع ج ٥ ص ٢٦٨ .
٣ ـ تاريخ ابن عساكر ج ٢ ص ٧ ط روضة الشام .
٤ ـ راجع ميزان الاعتدال ج ١ ص ١ و ٢ .

فهذا كله مما لم يرد له شاهد من كتاب أو سنة ، وانما شأنه كشأن جمع القرآن ، وانما نظر التابعون إلى المصلحة التي تنطوي في ذلك من حفظ سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وحجز السبيل اليها عن أي فاسق أو دخيل .

المثال الثالث : ما رواه السرخسي عن ابن أبي ليلى أنه كان يرى في الشاهدين يشهدان في أمر فتختلف شهادتاهما أنهما يعاقَبان الى جانب رد شهادتهما [1] . وانما بنى ابن ابي ليلى اجتهاده في هذا على مصلحة درء الكذب عن الشهادة ، ذلك أن اختلاف الشاهدين فيما يشهدان ، فيه دليل قاطع على كذب أحدهما . وهواجتهاد ملائم لجملة أحكام الشارع واعتباراته وان لم يشهد له دليل خاص يعتمد عليه .

المثال الرابع : ما رواه السرخسي أيضا أن ابن ابي ليلى رحمه الله كان يجيز شهادة الصبيان على بعضهم في الجراحات وتمزيق الثياب التي تكون بينهم في الملاعب ما لم يتفرقوا ، لأن العدول من الناس قلما يحضرون ملاعب الصبيان أو يختلطون معهم [2] ، فلو توقفت صحة الشهادة مع ذلك عليهم لما انحلت مشاكلهم التي فيما بينهم .

فأما اذا تفرقوا وعادوا الى بيوتهم ، فانه يرى أنه لا تقبل شهادتهم حينئذ ، نظراً الى انهم قد يلقنون الكذب كما هي العادة في كثير من الأحيان ، فهذا اجتهاد مبني كما ترى على الاستصلاح الذي لا يعتمد إلا على تحرّي مقاصد الشارع ، الملاءمة مع ما عهد من احكامه .

فان قيل : فهذا مما خالف فيه ابنُ أبي ليلى النص ، وهو قوله تعالى « ممن ترضون من الشهداء » وقوله « فأستشهدوا شهيدين من رجالكم » ،

---

١ ـ المبسوط للسرخسي ج ٣ ص ١٥٣ .
٢ ـ المبسوط ج ٣ ص ١٥٣ .

وهو ما جعل كثيرا من الأئمة لا يأخذ بما رآه ابن أبي ليلى •

فالجواب أن ابن أبي ليلى لم يأخذ بما ذهب اليه من حيث إنه خصص ظاهر هذا النص بالمصلحة التي رآها ، بل من حيث إنه رأى أن كلمة « رجالكم » انما جاءت في معرض الاستشهاد على عقد أبرمه الرجال وهو عقد المداينة ، ويقاس عليه ما يشبهه •

فكان ما اختلف فيه الصبيان مما هو خاص بشؤونهم خارجا عن معرض النص وما يقاس عليه •

أما « ممن ترضون من الشهداء » فليس فيه أكثر من اشتراط توفر صفة الرضى عنهم ، وانما مردّه الى اجتهاد العلماء في جملة ما ينبغي أن يتوفر في الشهود من الصفات التي تورث الاطمئنان إلى صدقهم توخياً لمصلحة المتداعيين أو المتعاقدين ، وانما توخي ابن أبي ليلى فيما ذهب اليه هذه المصلحة بعينها ، دون أن يتعرض بذلك لمخالفة أي نص حسب ما فهمه من معنى الآية ودلالتها •

ورب مجتهد أو صحابي آخذ بالاستصلاح من مثل هذا الطريق ، فتوهّم من لم يقف على طريقه ووجهة نظره ، أنه إنما خصص النص أو قيّده بالاستصلاح ، ثم دعاه هذا الوهم الى أن يحسب أن من أخذ بالمصلحة المرسلة لم ير بأساً أن يُحكم الاستصلاح في النص ومدى الأخذ به ، وقد علمتَ أنه وهم لا يقوم على أي أساس من التحقيق •

المثال الخامس : ما ذهب اليه شريح رحمه الله من تضمين الصناع ، نظراً الى ما في ذلك من حمل الصناع على العناية بما لديهم من أمتعة الناس وأموالهم ، وما فيه من اطمئنان الناس على هذه الامتعة والاموال • ومعلوم أنه لم يرد بذلك نص بالتضمين أو عدمه ، وانما هو استصلاح نبّه للحاجة إليه كثرة الصناع فيما بعد عصر النبي صلى الله عليه وسلم ، وعدم معرفتهم

أو الاطمئنان إلى عدالتهم وأمانتهم • وقد روى مذهب شريح في هذا الامام الشافعي في كتابه الأم ، قائلاً : وقد ذهب الى تضمين القصار شريح ، فضمن قصاراً احترق بيته ، فقال تضمنني وقد احترق بيتي ؟ ، فقال شريح: أرأيت لو احترق بيته كنت تترك له أجرتك ؟ • وممن ذهب أيضا الى تضمين الصناع من التابعين ، ابن أبي ليلى ، فقد كان يقول : هم ضامنون لما هلك عندهم وان لم تجن أيديهم فيه [1] •

المثال السادس : ما روي أيضا عن شريح وابن ابي ليلى رحمهما الله في اعارة الرجل للآخر أرضا يبني فيها دون أن يوقت للاعارة وقتا معيّنا ، ثم يبدو له أن يخرجه بعد أن بني فيها • فقد روى الشافعي عنهما أنهما كانا يقولان بأن المعير ضامن لقيمة البنيان والبناء للمعير ، وقد ذهب الشافعي مذهبهما في ذلك ، فقال بعد أن نقل قوليهما : واذا أعار الرجل بقعة من الأرض يبني فيها بناء فبناه ، لم يكن لصاحب البقعة أن يخرجه من بنائه حتى يعطيه قيمته قائماً يوم يخرجه [2] •

فهذه المسألة لم ينقل فيها نص تحمل عليه ، وانما اتبع فيها ــ من أفتى فيها بما ذكرنا ــ مصلحة كل من المعير والمستعير وعدم الاضرار بأحد منهما، طبقاً لقواعد الشرع ومقاصده العامة • إذ لو نقض البناء عاد ذلك بالضرر على المستعير ؛ ولو نقض مع ضمان المعير له ، عاد ذلك بالضرر على المعير ، لضمانه شيئا بطل الانتفاع منه بنقضه ، ولورده سالما مع الأرض دون أي ضمان له كان ذلك ظلما للمستعير • فكان أسلم سبيل للطرفين هو امتلاك المعير للبناء مع ضمان قيمته للمستعير •

وانما لم يصح الأخذ في المسألة بعكس هذا الحل ، وهو أن يضمن

---

١ ــ الأم ج ٧ ص ٨٧ •
٢ ــ الأم ج ٧ ص ١٢٧

المستعير الأرض مع امتلاكه لها فيما اذا رغب في ذلك ، لأن البناء يمكن أن يتبع الأرض في البيع فجاز أن يتبعها في التملك ، والأرض لا تتبع البناء أو الغراس في البيع فلم تتبعه في التملك [١] .

فحسبنا هذه الأمثلة الستة للاعتماد عليها في فهم موقف التابعين من الاستصلاح . وبامكانك أن ترى الكثير من هذه الأمثلة في فقه التابعين من خلال دراستك لكتب الفقه المقارن أو أمهات كتب الأئمة اذ ان معظم فقههم وآرائهم قد انطوى في غمار فقه الأئمة وتابعيهم [٢] .



---

١ - راجع المهذب ج ١ ص ٣٦٤ .

٢ - عد بعض الكاتبين المعاصرين من أمثلة الاستصلاح في فقه التابعين، ما توهم أنهم خصصوا بذلك النصوص ، وهو وهم اقتضاه عدم التحقيق في تلك الأمثلة . فمن ذلك قولهم إن بعض التابعين منع من خروج النساء الى المساجد ، مع ما صح من قوله عليه الصلاة والسلام « ائذنوا للنساء بالليل الى المساجد » نظراً إلى خوف الفتنة والفساد بسبب ذلك . والحقيقة أن هذا ليس من الاستصلاح في شيء ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم أذِنَ للنساء في الاختلاف إلى المساجد ، ومنعهن في نفس الوقت من التبرج والزينة واثارة الفتنة ، فاذا تعلق بصورة واحدة كلٌ من مناطي الاذن والمنع ،قُدِمَ المنع عملا بقاعدة « درء المفاسد مقدم على جلب المصالح » . فالاذن للنساء بالخروج انما هو بناء على النص الدال على ذلك ، ومنعهن من الخروج هو ايضا بناء على النص الدال على ذلك .

ومن ذلك زعمُ أن بعض التابعين لم يعتبر شهادة الوالد لولده أو العكس عندما تغيرت النفوس وضعف الايمان ، مع أن عموم النص يقتضي صحة شهادتهما لبعض . والحقيقة أن القول بمنع شهادة الوالد لولده أو العكس هو قول الجمهور ، ومستنده ليس الاستصلاح المخصص للنصوص ، وانما هو دلالة النص نفسه ، فقد روى ابن عمر انه صلى الله عليه وسلم قال: « لا تقبل شهادة خصم ولا ظَنَين ولا ذي إحنة » . والظنين هو المتهم ، قالوا والولد متهم لأنه ميال الى الوالد بطبعه (راجع المهذب ج٢ ص٣٣٠) . =

موقف أئمة المذاهب :

ونعني بهم أئمة المذاهب الأربعة ، الذين أخذ الفقه يتكامل تدوينه في عصرهم ، فلنتناول موقف كل امام منهم على حدة •

١ ـ الامام مالك رحمه الله تعالى : وهو زعيم الآخذين بالمصالح المرسلة وحامل لوائها ، ولا داعي الى أن نطيل في أدلة اثبات ذلك ، فهو أمر معروف لا داعي للتدليل عليه • ولكنا ننقل كلام الشاطبي في معرض تحديده للكيفية التي بها يأخذ مالك بالمصالح المرسلة ، وذلك كي نؤكد أن حقيقة المصالح المرسلة لم تختلف في أذهان الأئمة ولم يشب صفاءها شائبة التباس أو اضطراب ، بقطع النظر عن البحث في الأخذ بها ، وانما داخلها الاضطراب فيما بعد •

قال الشاطبي في الاعتصام : أما قسم العادات الذي هو جار على المعنى المناسب الظاهر للعقول ، فانه ـ أي الامام مالك ـ استرسل فيه استرسال المدل العريق في فهم المعاني المصلحية ، نعم مع مراعاة مقصود الشارع أن لا يخرج عنه ولا يناقض أصلا من أصوله ، حتى لقد استشنع العلماء كثيراً من وجوه استرساله ، زاعمين أنه خلع الربقة وفتح باب التشريع ، وهيهات ، ما أبعده من ذلك رحمه الله ، بل هو الذي رضي لنفسه في فقهه بالاتباع ، بحيث يخيل لبعض أنه مقلد لمن قبله [1] •

= ومن ذلك زعم أن بعض التابعين ، كسعيد بن المسيب وغيره ، قالوا بجواز التسعير مع ما ورد من النهي الصريح عنه في الحديث الصحيح • والحقيقة أن الحديث ليس فيه ما يدل على حرمة التسعير بحد ذاته ـ وذلك من وجهة نظر القائلين بصحته على الاقل ـ وقد سبق بيان اتفاق هذا القول مع الحديث نفسه في ص ١٨٢ فارجع اليه •

١ ـ الاعتصام : ج ٢ ص ٣١١ •

فالمصلحة المرسلة اذاً عند مالك – فيما ينقله عنه أحد أتباعه – ليس شيئا غير الحقيقة التي أطلنا في بيان تحديدها في المقطع السابق من هذا الباب •

٢ – **الامام أحمد بن حنبل** رحمه الله تعالى : وليس شهرة هذا الامام في الأخذ بالمصالح المرسلة بأقل كثيرا من شهرة الامام مالك في ذلك ، فهو ثاني زعماء الأخذ بهذا الأصل •

فان قلت فقد ذكر كثير من أتباع الامام أحمد أصوله التي اعتمد عليها في البحث والاجتهاد ، كابن القيم، ولم يذكروا منها أصل الاستصلاح[١] •

فالجواب أن الامام أحمد رحمه الله تعالى لم يكن يعد الاستصلاح أصلاً خاصا برأسه بمعنى كونه قسيماً للكتاب والسنة والقياس ، بل كان يعد ذلك معنى من معاني القياس ، فهو أصل في استنباط المعاني من جملة الأدلة الأخرى • وأخذ القياس بهذا المعنى الواسع كان اصطلاحاً يكاد يكون عاماً في صدر عصر الأئمة ، وسنرى أن الشافعي من أبرز أرباب هذا الاصطلاح •

ولننقل ما ذكره في هذا المعنى الاستاذ أبو زهرة في كتابه : ابن حنبل:

قال بعد أن عدد الأصول التي اعتمدها الامام أحمد في استنباط الاحكام

---

١ – الاصول التي اعتمدها الامام أحمد في استنباط الاحكام خمسة : أولها النصوص ، فاذا وجد النص أفتى بموجبه دون التفات الى ما خالفه ولا من خالفه كائناً من كان ، ثانيها فتوى الصحابة ، فاذا عثر من ذلك على ما لم يختلفوا فيه ، لم يتجاوز الى غيره • ثالثها التخير من فتاوى الصحابة اذا اختلفوا متحريا الاخذ باقربها الى الكتاب والسنة • رابعها الاخذ بالمرسل والحديث الضعيف اذا لم يكن ثمة ما يدفعه • خامسها القياس ، وقد كان يتبع في القصد منه والاخذ به مسلك الامام الشافعي • (راجع اعلام الموقعين : ج ١ ص ٢٩ – ٣٣) •

مانصه : « وليس عدم ذكرها - أي المصالح - دليلا على عدم اعتبارها ، بل إن فقهاء الحنابلة يعتبرون المصالح أصلاً من أصول الاستنباط ، وينسبون ذلك الأصل الى امامهم جميعا ، وإن ابن القيم نفسه يعد المصالح أصلا من أصول الاستنباط ، بل انه يقرر أنه ما من أمر شرعه الشارع إلا وهو متفق مع مصالح العباد . وان أمور الشريعة التي تتصل بمعاملات الناس تقوم على اثبات المصلحة ومنع الفساد والمضرة ، ويتكرر ذلك في كل الكتب التي كتبها ، فتراه مثبوتا في اعلام الموقعين ومفتاح دار السعادة وزاد المعاد في هدي خير العباد ، وغير ذلك مما كتب في الأصول والفروع وينسب ذلك إلى الامام أحمد . ولكنه لم يذكره عند ذكر أصوله لأنه يرى أنه داخل في باب القياس الصحيح ، وقد علمت فيما نقلناه لك عنه وعن شيخه ابن تيميه أنهما ومعهما كثيرون من الحنابلة ينظرون إلى الاقيسة نظرة أوسع مما ينظره غيرهم من الفقهاء الذين ضبطوا قواعد القياس ، ومسالك العلة فيه ، لأنهم يجعلون الاوصاف المشتركة التي تبنى على أساسها الأقيسة الصحيحة وتمس معها طردا وعكسا - تكون مستمدة من اغراض الشريعة العامة ومقاصدها السامية [١] » .

ومن أمثلة أخذه بالمصالح المرسلة ما نقله ابن القيم من رواية المروزي وابن منصور انهقال : « والمخنث ينفى ، لأنه لا يقع منه الا الفساد والتعرض له ، وللامام نفيه الى بلد يأمن فساد أهله وان خاف به عليهم حبسه » .

ومن ذلك ما رواه عنه ابن القيم أيضا فيمن طعن على الصحابة ، أنه قد وجب على السلطان عقوبته ، وليس للسلطان أن يعفو عنه ، بل يعاقبه ويستتيبه ، فان تاب والا أعاد العقوبة [٢] .

---

١ - ابن حنبل : ص ٢٩٧ .
٢ - اعلام الموقعين ج ٤ ص ٣٧٧ .

وقد يحسب البعض أن هذا المثال الثاني داخل في بـاب التعزير ، ومعلوم أن أمره مفوض الى الامام بموجب النص • غير أنه ليس كذلك ، لقوله : وليس للسلطان أن يعفو عنه والتعزير حق" أمره عائد الى السلطان ، إن شاء استعمله أو عفى عنه ، حسب ما يراه من المصلحة في ذلك ، اللهم الا أن تكون الجريرة مما نص على وجوب التعزير فيها • ولكن هذه المسألة لم ينص فيها على وجوب ذلك •

٣ ـ **الامام الشافعي** : وقد ظن البعض أنه أبعد الأئمة عـن الأخـذ بالمصالح المرسلة ، فان كان دليلهم على ذلك أنه لم يتفق مع مالك مثلا في كثير من جزئيات الفتاوى التي بناها على المصالح المرسلة ، فهو لا ينتج هذا المدعى ، اذ لا يلزم من اتفاق امامين او مجتهدين على الاخذ بالاستصلاح ، اتفاقهما في جزئيات الاحكام المبنية عليه ، كما لا يلزم من الاتفاق على الاخذ بالقياس الاتفاق على جزئيات الاحكام المبنية عليه • وان كان دليلهم على ما قالوا أنه لم يعد الاستصلاح في أصوله دليلاً مستقلاً ، كالقياس والاجماع، فهو أيضا دليل غير منتج لما قالوا ، اذ لا يشترط للاخذ بالاستصلاح اعتقاد كونه أصلا مستقلا برأسه • وانما رأي الامام الشافعي في ذلك كرأي احمد ابن حنبل رضي الله عنهما بل ان ابن حنبل انما سلك في فهمه للقياس مسلك الشافعي حينما أخذه بالمعنى الاعم لما اصطلح عليه الأصوليون فيما بعد •

واليك الآن الأدلة التي توضح حقيقة موقف الشافعي من الاستصلاح•

قال رحمه الله تعالى في الرسالة ، بعد أن ذكر أمثلة للقياس : « وقد يمتنع بعض أهل العلم من أن يسمي هذا قياسا ويقول : هذا معنى ما أحل الله وحرَّم وحمِد وذم ، لأنه داخل في جملته فهو بعينه لا قياس" على غيره ، ويقول مثلَ هذا القولِ في غير هذا ، مما كان فيه معنى الحلال فأُحِلَّ والحرامِ فحُرِم ، ويمتنع أن يسمِيَ القياسَ الا ما كان يحتمل

أن يشبـّه بما احتمل أن يكون فيه شبها [1] من معنيين مختلفين ، فصرفه على أن يقيسه على أحدهما دون الآخر . ويقول غيرهم من أهل العلم : ما عدا النصَّ من الكتاب أو السنة فكان في معناه فهو قياس والله اعلم [2] » .

فكلام الشافعي هذا صريح في انه ممن يعني بالقياس كل ماعدا الكتاب والسنة مما كان في معناه ، أي مما كان فيه معنى الحلال فيكون بموجَبه حلالا أو مما كان فيه معنى الحرام فيكون بموجَبه حراما ، وان لم يتوفر شاهد من أصل جزئي يقاس عليه بجامع الشبه الجزئي بينهما . وانما يظهر معنى الحلال أو الحرام في الشيء بواسطة عرضه على مقاصد الشارع والنظر فيما يلائمه من قواعده أو أحكامه .

فاذا قيل فان هذا النص انما يدل على اندراج الاستصلاح فيه بالعموم الشامل لغيره من وجوه الاجتهاد والقياس ، ولكنه لا يدل على موقفه من الاستصلاح بخصوصه . قلت فاليك تتمة الدليل على ذلك بحيث يتضح به رأي الشافعي في خصوصية الاستصلاح أيا كان اسمه عنده ، وضوحا لا يدع أيَّ مجال للغموض أو اللبس ، ولنكتف من ذلك بنقول ثلاثة :

الأول ـ ما جاء في كلام ابن حجر عند شرحه لحديث من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد . فقد قال ما نصه : « وقال الشافعي رضي الله عنه ما أحدث وخالف كتابا أو سنة أو اجماعا أو اثرا فهو البدعة الضالة وما أحدث من الخير ولم يخالف شيئا من ذلك فهو البدعة المحمودة [3] » .

---

١ ـ هكذا وردت كلمة « شبها » بالنصب في سائر النسخ ، ولعله كما يقول المحقق أحمد شاكر استعمال خاص للشافعي اذا تأخر اسم كان بعد الجار والمجرور .

٢ ـ الرسالة : ص ٥١٥ و ٥١٦ .

٣ ـ فتح المبين بشرح الأربعين ص ٩٤ ط العامرة .

وانت تعلم أن الحمد على مثل هذه البدعة ، لا يمكن أن يترتب على شاهد لها من كتاب أو سنة أو قياس ، والا لما كانت بدعة ، وانما ترتب على كونها خيرا ، وانما المراد بالخير هنا أعم معانيه ، وهو الملائمة لمقاصد الشارع وما عهد من أحكامه • وليست المصالح المرسلة باكثر ولا أقل من هذا •

الثاني ـ قال الزنجاني في كتابه تخريج الفروع على الأصول ما نصه :

« ذهب الشافعي رضي الله عنه الى أن التمسك بالمصالح المستندة الى كلي الشرع ، وان لم تكن مستندة الى الجزئيات الخاصة المعيَّنة ، جائز » وبعد أن ذكر أمثلة على ذلك قال « واحتج في ذلك بأن الوقائع الجزئية لا نهاية لها وكذلك أحكام الوقائع لا حصر لها ، والأصول الجزئية التي تقتبس منها المعاني والعلل محصورة متناهية ، والمتناهي لا يفي بغير المتناهي • فلا بد إذاً من طريق آخر يتوصل بها الى اثبات الاحكام الجزئية ، وهي التمسك بالمصالح المستندة إلى اوضاع الشرع ومقاصده على نحو كلي ، وان لم يستند الى أصل جزئي [1] » •

أقول : وانما هذا معنى كلامه في الرسالة أن القياس شامل عنده لكل ما كان فيه معنى الحرام فيحرم أو الحلال فيحلل ، اذ لا يظهر للحرمة أو الحل معنى في الشيء بعد أن لا يكون منصوصاً عليه الا عن طريق اندراجه في المقاصد الكلية للشارع •

الثالث ـ عرض امام الحرمين في كتابه البرهان الى حكم المصالح المرسلة بتفصيل واسع ، وذكر في صدر كلامه أن المذاهب فيه ثلاثة مذهب القاضي الباقلاني وهو انكار الأخذ بها ، ومذهب الشافعي ، وهو الأخذ بها إذا كانت شبيهة بالمعتبرة ومذهب مالك في اطلاق الأخذ بها •

ولا يعنينا ـ في هذا المقطع من هذا الباب ـ أن نحقق في معنى الاطلاق

---

١ ـ تخريج الفروع على الأصول ص ١٦٩ و ١٧٠ و ١٧١ •

الذي أسنده الى مالك ، والتقييد بشبيهة المعتبرة الذي أسنده الى الشافعي ، أو أن نتساءل : وهل ثمة نوعان من المصالح المرسلة ، حتى يكون هذا آخذاً منها بنوع والثاني بنوع ؟ وما معنى التحقيق السابق في معنى المصالح المرسلة وجدواه اذاً أمام انشعابها الى حالتين أو صورتين ؟

لا يعنينا هنا أن نفسد نظام البحث بذكر شيء من هذا ، اذ ان مجال الخوض فيه هو المقطع الرابع من هذا الباب . أما الآن فان كل ما يهمنا كشفه وبيانه ، هو موقف الامام الشافعي من المصالح المرسلة التي حددنا معناها فيما سبق .

دلل امام الحرمين ـ بعد أن عدّ الأقوال ـ على مذهب الشافعي بنقل كلام طويل له في ذلك ، فقال ما نصه :

« وأما الشافعي فقال : انا نعلم قطعاً أنه لا تخلو واقعة من حكم الله تعالى مُعزى إلى شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ـ على ما سنقرره في كتاب الفتوى ـ والذي يقع به الاستقلال ههنا أن الأئمة السابقين لم يُخلوا واقعةً مع كثرة المسائل وازدحام الاقضية والفتاوى عن حكم الله تعالى ، ولو كان ذلك ممكنا لكانت تقع ، وذلك مقطوع به أخذاً من مقتضى العادة . وعلى هذا علمنا بأنهم رضي الله عنهم استرسلوا في بناء الاحكام استرسال واثق باستنباطها على الوقائع متصدٍّ لاثباتها فيما يعنّ ويسنح ، متشوف الى ما سيقع . ولا يخفى على المنصف أنهم كانوا يفتون فتوى من تنقسم الوقائع عنده الى ما يعرى عن حكم والى ما لا يعرى عنه فاذا تبين ذلك بنينا عليه المطلوب ؛ وقلنا لو انحصرت مآخذ الاحكام في المنصوصات والمعاني المستشارة منها لما اتّسع باب الاجتهاد ، فان المنصوصات ومعانيها المعزوّة اليها لا تقع من متسع الشريعة غرفة من بحر » ثم قال « ثم عضد الشافعي هذا بأن قال : من سبَر أحوال الصحابة رضي الله عنهم وهم القدوة والاسوة في النظر

لم [١] ... واحدا منهم يعمد الى تمهيد أصل واستثارة معنى ثم بناء الواقعة عليه ، ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات الى الاصول كانت أو لم تكن » .

ثم قال « ومما يتمسك به الشافعي رضي الله عنه أنه يقول : اذا استندت المعاني الى الأصول فالتمسك بها جائز ، وليست الأصول واحكامها حججا ، وانما الحجج في المعنى ، ثم المعنى لا يدل بنفسه حتى يثبت بطريق ، وأعيان المعاني ليست منصوصة ، وهي المتعلّق ، فقد خرجت المعاني عن ضبط النصوص ، وهي متعلّق النظر والاجتهاد ، ولا حجة في انتصابها الا تمسك الصحابة رضي الله عنهم بامثالها ، وما كانوا يطلبون الاصول في وجوه الرأي . فان كان الاقتداء بهم فالمعاني كافية ، وان كان للتعلق بالأصول فهي غير دالة ومعانيها غير منصوصة » .

ثم قال امام الحرمين : « ومن تتبع كلام الشافعي لم يره متعلقا بأصل ولكنه ينوط الأحكام بالمعاني المرسلة ، فان عدمها التفت الى الأصول مشبّها ، كدأبه اذ قال : طهارتان فكيف يفترقان [٢] » .

ثم أخذ يوضح معنى اشتراط الشافعي في المصالح بأن تكون قريبة أو شبيهة بالمعتبرة فقال « قد ثبتت أصول معلّلة اتفق القايسون على عللها ، فقال الشافعي أتخذ تلك العلل معتصمي ، وأجعل الاستدلالات قريبة منها وان لم تكن أعيانها حتى كأنها مثلا أصول والاستدلال معتبر بها ، واعتبار المعنى بالمعنى تقريبا أولى من اعتبار صورة بصورة بمعنى جامع ، فان متعلّق

١- الكلمة التي في هذا البياض غير واضحة في الأصل ، ويشبه أن تكون « يجد » فتكون الجملة على ذلك « لم يجد واحدا منهم يعمد الى تمهيد أصل » وعلى كل فهذا هو المعنى المقصود كما هو ظاهر .

٢ - البرهان لامام الحرمين مصور بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥١٧ ج ٢ لوحة ٣٣٠ و ٣٣١ .

الخصم من صورة الأصل معناها لا حكمها ، فاذا قرب معنى المجتهد ، والمستدل فيمايجتهد ، الى الشرع ولم يرده أصل كان استدلالا مقبولا[1]».

ولقد نقل الغزالي في كتابه المنخول ، عن الشافعي خلاصة هذه النصوص مستدلا بها على مذهبه في الأخذ بالمصالح المرسلة [2] .

فهذه نقول ثلاثة عن رأي الشافعي رحمه الله تعالى في الاستصلاح ، وهي توضح بجلاء أنه لم يكن يرى في توفر الأصل الذي يقاس عليه الفرع أهمية كبرى للاستدلال على حكم الفرع ، ما دام أن موجب الحكم أو معناه موجود فيه ، وأنت خبير أن الاستصلاح ليس في جملته إلا قياسا فقد فيه أحد أركانه وهو « الأصل » .

فان قلت : ولكن ها هو ذا امام الحرمين يروي عن الشافعي كما ذكرت أنه يشترط لذلك أن تكون المصلحة المرسلة شبيهة بالمعتبرة ؟ وهذا يعني أنه لم يكن يأخذ بالاستصلاح على اطلاقه .

والجواب أن هذا الشرط هو في الحقيقة من ذاتيات المصالح المرسلة ومقوماتها . اذ هي كما سبق تعريفها : كل منفعة داخلة في مقاصد الشارع دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار أو الالغاء . ولن تكون داخلة في مقاصد الشارع إلا اذا كانت ملائمة لما عهد من أحكامه وقواعده ، وهي لا تلائم شيئا من ذلك الا لكونها شبيهة بالمصالح المعتبرة . ولكن نسبة الملائمة والشبه تختلف في جزئيات المسائل قوة وضعفا .

وعندما لا تكون المصلحة داخلة في مقاصد الشارع ، وتبدو عارية عن ملاءمتها لأي حكم من أحكامه أو قاعدة من قواعده ، فمعنى ذلك أنها داخلة

---

١ ـ المرجع المذكور ج ٢ لوحة : ٣٣٢ .
٢ ـ راجع المنخول ورقة ١٣١ و ١٣٢ و ١٣٣ مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٨٨ .

إذاً فيما الغاه الشارع عن الاعتبار ، فهي إذاً ليست من المصالح المرسلة .
وذلك أنه لا يمكن لاي مسألة من المسائل أو مشكلة من المشاكل أن تكون ثابتة في برزخ لا تطولها فيه دلائل الاعتبار ولا الالغاء وان كانت هذه الدلائل عامة مجملة .

واسم « المرسلة » ليس معناه الارسال الحقيقي والخلو التام عن أي دليل شرعي ، وانما هو اصطلاح أريد به التفريق بينه وبين القياس ،فالقياس لا بد أن يكون للفرع فيه شاهد من أصل وجدت فيه علة الفرع وقام الدليل من نص أو اجماع على عليتها ، أو على جريان الحكم على وفقها .
أما المصالح المرسلة فهي ما كانت مرسلة عن مثل هذا الشاهد ، ولكنها في الوقت نفسه ملائمة لاعتبارات الشارع وجملة مقاصده وأحكامه .

ولذلك قال الغزالي في المنخول : « الصحيح ان الاستدلال المرسل في الشرع لا يتصور ، حتى يُتَكلَّمَ فيه بنفي أو اثبات ، اذ الوقائع لا حصر لها ، وكذا المصالح ، وما مسألة تعرض الا وفي الشرع دليل عليه اما بالقبول أو بالرد » الى أن قال « فخرج منه أن كل مصلحة يتخيل في كل واقعة ، محتوشة" بالاصول المتعارضة ، ولا بدّ وأن تشهد الأصول لردها أو لقبولها ، فأما تقدير جريانها مهملا غفلا لا يلاحظ أصلا ، فمحال تخيله [1] » .

بقي أن نتساءل : فلماذا نقل امام الحرمين عن الشافعي هذا الاشتراط ، وهو خبير بالمصالح المرسلة وبموقع هذا الشرط من جوهرها .

والجواب أنه انما فعل ذلك ليشير الى خلافه في ذلك لمالك رحمه الله تعالى حيث قال عنه فيما بعد أنه يسترسل في الاخذ بالمصالح من غير تقيد بملاءمتها لتصرفات الشارع وأحكامه .

ومرة أخرى أقول : انه لا يعنينا هنا أن نحقق في رأي مالك في هذا ،

---

١ ـ المنخول : ورقة ١٣٢ .

وهل هو فعلاً كما قيل عنه يسترسل في الاخذ بالمصالح هذا الاسترسال ـ فان لهذا مجالا رحبا في المقطع الآتي من هذا الباب • وانما كل الذي يعنينا هنا هو ايضاح موقف الشافعي ذاته من المصالح المرسلة ، واثبات أن تلك التي أخذ بها وعوّل عليها في كثير من اجتهاداته ليست شيئا غير المصالح المرسلة التي تم ضبطها فيما سبق •

ثم ان هذا قد يتعارض في نظر البعض مع ما هو معروف من شدة إنكار الشافعي للاستحسان ، حتى انه عقد لذلك بحثاً مطولا في كتابه الأم معنونا بعنوان « كتاب ابطال الاستحسان » •

والواقع أن موقف الشافعي من الاستحسان هو الذي جعل كثيرا ممن يأخذون بظواهر الأمور ، يحسبون أنه رحمه الله تعالى لم يكن يأخذ بالاستصلاح ، وأن انكاره على الاستحسان والأخذ به هو بعينه الدليل على انكاره على المصالح والأخذ بها •

ولكن من الواضح أن الاستحسان ـ الذي عناه الشافعي في إنكاره ـ هو غير الاستصلاح ، ومختلف عنه اختلافا كبيرا ، والا لاقتضى كلامه في النهي عن ذلك ، النهي عن القياس ، لما علمنا من أن القياس في اطلاقه شامل لعامة وجوه الاجتهاد الذي يتوخى فيه اتباع الدلائل على حكم الله تعالى •

وانما قصده من الاستحسان أن يفتي الرجل بدون اتباع خبر لازم من كتاب أو سنة ولا قياس ولا اجماع ، وانما اعتماداً على ما يستحسنه عقله المجرد • وواضح أن هذا منكر من الفعل والمذهب ، ان صحّ ، لم يبق فرق بين عوام الناس وعلمائهم في حق البحث في احكام الشريعة ما دام جميعهم يتمتعون بعقول تمكنهم من استحسان أمر واستهجان غيره •

وفي بيان هذا يقول الشافعي رحمه الله : « ومن استجاز أن يحكم أو

يفتي بلا خبر لازم ولا قياس عليه كان محجوجا بأنَّ معنى قوله : أفعلُ ما هويْتُ وان لم أومر به ـ مخالف معنى الكتاب والسنة ، فكان محجوجاً على لسانه ومعنى ما لم أعلم فيه مخالفا فان قيل ما هو ؟ قيل لا أعلم أحداً من أهل العلم رخَّص لأحد من أهل العقول والآداب في أن يفتي ولا يحكم برأي نفسه اذا لم يكن عالما بالذي تدور عليه أمور القياس من الكتاب والسنة والاجماع والعقل لتفصيل المشتبه ، فاذا زعموا هذا ، قيل لهم : ولمَ لم يجز لاهل العقول التي تفوق كثيراً من عقول أهل العلم بالقرآن والسنة والفتيا ، أن يقولوا فيما قد نزل ، مما يعلمونه معاً ، أن ليس فيه كتاب ولا سنة ولا اجماع ، وهم أوفر عقولا وأحسن ابانة لما قالوا من عامتكم [1] ؟ » .

أما الاستصلاح فهو من قبيل الاجتهاد على طلب شيء والبحث عنه ، وذلك لما قلنا من أنه داخل في مقاصد الشارع لاحِق" بالمعهود من أحكامه وقواعده ، وهو بذلك يعتبر لوناً من ألوان القياس عنده رحمه الله تعالى ، ولذلك يقول « الاجتهاد أبدا لا يكون الا على طلب شيء ، وطلب الشيء لا يكون إلاّ بدلائل ، والدلائل هي القياس [2] » .

ولنذكر الآن أمثلة مما ذهب اليه الشافعي معتمدا فيه على ما نسميه بالاستصلاح :

١ ـ ما جاء في كتابه الأم ، أن الرجوع عن الشهادات ضربان ، فاذا شهد الشاهدان أو الشهود على رجل بشيء يتلف من بدنه أو ينال مثل قطع أو جلد أو قصاص في قتل أو جرح ، وفعل به ذلك ، ثم رجعوا ، فقالوا : عمدنا أن ينال به ذلك منه بشهادتنا فهي كالجناية عليه ، ما كان فيه من ذلك قصاص خُيِّرَ بين أن يقتص أو يأخذ العقل وما لم يكن فيه

---

١ ـ الأم ج ٧ ص ٢٧٣ .

٢ ـ الرسالة ص ٥٠٥ ، وقال نحوا منهذا في الأم أيضا ص ٢٧٢ ج٧ .

من ذلك قصاص أخذ فيه العقل وعُزِروا دون الحد [١] .

فالقول بهذا لا يعتمد على دلالة نص من كتاب أو سنة ، اذ ليس في شيء منهما مما دل على شرعة القصاص ، ما يدل على أن الشهود يقتص منهم اذا رجعوا عن شهادتهم بعد أن نيل من المشهود عليه بسببها . وانما هو استصلاح يعتمد ما تقتضيه مصلحة حقن الدماء وصونها من غائلة المكر والأحقاد وهو ملائم لشرعة القصاص ، ولا يضير ذلك أن الشافعي يعتبره قياسا ، اذ ليس في التسمية والخلاف فيها كبير غرض أو شأن .

٢ ـ ما جاء في الأم أيضا مما يشبه هذا وهو قوله : ولو شهدوا على رجل أنه طلق امرأته ثلاثا ففرق بينهما الحاكم ، ثم رجعوا أغرمهم الحاكم صداق مثلها ان كان دخل بها ، وان لم يكن دخل بها غرمهم نصف صداق مثلها لأنهم حرموها عليه ، ولم يكن لها قيمة الا مهر مثلها ، ولا ألتفت إلى ما أعطاها قلّ أو كثر ، انما التفت الى ما أتلفوا عليه فأجعل له قيمة [٢] .

٣ ـ ما نقله الزركشي في البحر المحيط عن الشافعي رحمه الله أنه : قد جعل استيلاد الأب جارية الابن سبباً لنقل الملك اليه ، من غير ورود نص فيه ، ولا وجود أصل معيّن يشهد بنقل الملك . والقدرُ المصلحي فيه استحقاق الاعفاف على ولده ، وقد مست حاجته اليه فينقل ملكه اليه [٣] .

٤ ـ ما نقله الزركشي أيضا عنه من أنه : « قال في الغاصب تكثر تصرفاته في المال المغصوب ، أن لمالكه اجازة تصرفاته .. مع أن الملك شرط لصحة العقد والاجازة عند بطلانه من الفضولي ، ولكن إذا كثرت التصرفات

---

١ ـ الأم ج ٧ ص ٥٠ .
٢ ـ الأم ج ٧ ص ٥٠ .
٣ ـ البحر المحيط للزركشي مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٤٨٣ ورقة ٧٩ .

وظهر العسر اقتضت المصلحة ذلك[١] .

وفي فقه الشافعي رحمه الله تعالى من هذا كثير ، وفيما ذكرناه كفاية .

٤ ـ **الامام أبو حنيفة** : ولم يتعرّض هو أيضا في أصوله لدليل المصلحة المرسلة على قلة ما روي عنه بالسند المتصل من كلامه في قواعد الأصول وكل ما أثر عنه من ذلك هو قوله : (آخذ بكتاب الله فما لم أجد فبسنة رسول الله ﷺ ، فان لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ ، أخذت بقول أصحابه ، آخذ بقول من شئت منهم ، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم ، فأما إذا انتهى الأمر ـ أو جاء ـ إلى ابراهيم ، والشعبي ، وابن سيرين ، والحسن وعطاء ، وسعيد بن المسيب ـ وعدد رجالا ـ فقوم اجتهدوا فأجتهد كما اجتهدوا[٢]) .

غير أن هذا لا يعني أنه لم يأخذ بالاستصلاح ، فهو زعيم أصحاب الرأي وأسبقهم في مضماره ، ولئن لم يدوّن من أصوله ما يدل على مبلغ أخذه بذلك وعلى قواعده التي اتبعها في مسالك الاجتهاد بالرأي ـ فان فيما نقل عنه أصحابه كأبي يوسف فيما كتبه من اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى ، والرد على سير الاوزاعي ، لدليلا يوضح اهمية المصلحة في فقهه وعموم اجتهاده .

---

١ ـ هذا نص كلام الزركشي في كتابه البحر المحيط . وانظر ما معنى قوله : مع أن الملك شرط لصحة العقد والاجازة عند بطلانه من الفضولي ؟! فقد كان ظاهر المعنى المراد يقضي أن تكون العبارة : مع أن الملك شرط لصحة العقد والاجازة كما تقرر في حق الفضولي . (راجع البحر المحيط مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٤٨٣ ورقة ٧٩) .

٢ ـ تاريخ بغداد ج ١٣ ص ٢١٦ وجاء نحو من ذلك في تهذيب التهذيب ايضا لابن حجر ج ١٠ ص ٤٥١ ط الهند .

حظ المصلحة في فقهه ، يكمن في دليلين من أهم الادلة التي امتاز بها فقهه رحمه الله تعالى ، هما : الاستحسان ، والعرف •

فأما الاستحسان ، فهو كما قال أصحابه ، أرحب مجال له في المناقشة والاستدلال ولقد قال محمد : ان أصحابه كانوا ينازعونه المقاييس ، فاذا قال : استحسن لم يلحق به احد • وعلى فرض أنه شامل للقول بمحض الرأي العاري عن أي مستند يعززه ـ وذلك حسبما فهمه الشافعي ورد عليه ـ فهو شامل من باب أولي لدليل الرأي المستند الى ما يعززه من المصالح الداخلة ضمن مقاصد الشارع •

ومعنى هذا ، أن القدر الذي أنكره الشافعي من الاستحسان غير شامل لما ينطبق عليه اسم الاستصلاح ، بدليل ما أثبتناه من أنه هو بنفسه كان يأخذ به تحت اسم القياس • واذاً فالقدر الذي يدخل منه في باب الاستصلاح ، وهو ما سموه باستحسان المصلحة ، ليس هو المراد بانكار الشافعي للاستحسان وما جاء من كلامه حوله •

على أن أتباع مذهب أبي حنيفة من بعده ، شرحوا كلمة الاستحسان شرحاً ينفي من مضمونها ما ينطبق عليه أنه أخذ" بالتشهي ، أو قول بمحض الرأي ، ويؤكد أنها تعني في مقدمة ما تعنيه ، الأخذ بما فيه مصلحة المسلمين •

ولا يضرهم ، ولا يضر أبا حنيفة ، ان شاء الله ، ما اطاله الشافعي من الانكار للاستحسان ، فانما عمد الى انكار معنى محدد بعينه ، دون أن يلصقه بأناس بأعيانهم ولا أحسب الا أن أبا حنيفة نفسه ممن ينكر ذلك المعنى أشد الانكار •

واليك ما يدل على أن الاستحسان انما يعني في مقدمة ما يعنيه القول بالاستصلاح :

قال الامام السرخسي في المبسوط : « الاستحسان ترك القياس [١] والأخذ بما هو أوفق للناس ، وقيل الاستحسان طلب السهولة في الأحكام فيما يبتلى فيه الخاص والعام ، وقيل الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة ، وقيل الأخذ بالسماحة وابتغاء ما فيه الراحة • وحاصل هذه العبارات أنه ترك العسر لليسر ، وهو أصل في الدين • قال الله تعالى : يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر [٢] •

وبناء على هذا ، فقد خرجت معظم الاحكام ، التي أخذ بها كثير من الأئمة استصلاحا ، مخرج الاستحسان عند أبي حنيفة • فمن ذلك ما نقله الكاساني عن أبي حنيفة من جواز الاستصناع بشرط أن لا يكون فيه أجل معين ، فقد قال فيه « والقياس أنه لا يجوز لأنه لا يبيع ما ليس عند الانسان إلا على وجه السلم ، وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع ماليس عند الانسان ورخص في السلم • ويجوز استحسانا لاجماع الناس على ذلك لأنهم يعملون ذلك في سائر الاعصار والأمصار » •

ومثل الاستصناع ، تضمين الصانع المشترك ، وقد مر بيان أن كثيراً من الأئمة قالوا بذلك استصلاحا ، وهو مذهب الصاحبين أيضا استحسانا • قال في بدائع الصنائع : « •• وأما على أصلهما ـ أي أصل الصاحبين ـ

---

١ ـ ليس المقصود بالقياس هنا قياس فرع على أصل بعلة جامعة ، وانما المراد به مقتضى القواعد والاصول العامة بقطع النظر عن جزئيات الادلة كقولهم : عقد السلم وارد على خلاف القياس • ولقد تبادر الى اذهان بعضهم أن المراد بالقياس هنا القياس المعروف في الاصول فحسبوا بناء على ذلك أن الحنفية يقولون بتخصيص الاستحسان أو الاستصلاح للقياس ، وهو وهم ظاهر •

٢ ـ المبسوط ج ١٠ ص ١٤٥ •

فلأن وجوب الضمان في الأجير المشترك ثبت استحسانا ، صيانة لأموال الناس [١] » .

ونحن هنا لسنا بصدد ذكر فتاوى أبي حنيفة في الاستصلاح ، وانما الذي يعنينا هو بيان ان الاستحسان – على ما فسره به أتباع ابي حنيفة – يتضمن في جملة ما يتضمن الأخذ بالاستصلاح .

وأما العرف ، وهو من أوسع ما اعتمده الأئمة عامة ، وابو حنيفة بصورة خاصة ، فيما لا نص فيه ، وفيما لا يعارض أصلا من الأصول المتفق عليها ، فقد جاء في مناقب أبي حنيفة للموفق المكي مانصه : (كلام أبي حنيفة أخذ بالثقة وفرار من القبيح ، والنظر في معاملات الناس وما استقاموا عليه وصلح عليه أمورهم ، يمضي الأمور على القياس فاذا قبح القياس بمضيها على الاستحسان ما دام يمضي له ، فاذا لم يمض له رجع الى ما يتعامل به المسلمون اليوم [٢]) .

وانما تستقر أعراف الناس وعاداتهم في التعامل ، على أساس من مصالح حياتهم ومعايشهم . ولذلك فان كثيراً من الاحكام المبنية عند أبي حنيفة أو بعض أصحابه على العرف ، انما هو قائم في الوقت نفسه على الاستصلاح . والناظر في أبواب المعاملات من كتب الفقه الحنفية ، يجدها مملوءة بمسائل الاستصلاح ، باسم الاستحسان آنا ، وباسم عرف الناس آنا آخر .

واليك أمثلةمن آراء أبي حنيفة رحمه الله الداخلةفي معنىالاستصلاح:

فمن ذلك قوله بعدم قبول توبة الزنديق اذا تاب بعد القبض عليه . قال في الدر المختار « اذا أخذ الساحر أو الزنديق المعروف ، الداعي ، قبل

---

١ – بدائع الصنائع ج ٤ ص ٢١١ ط الجمالية .
٢ – ابو حنيفة للاستاذ ابو زهرة ص ٢٣٥ .

توبته ، ثم تاب لم تقبل توبته ويقتل ، » وعلق ابن عابدين على ذلك قائلا « .. وهو قياس قول أبي حنيفة ، وهو حسن جدا [١] » ، وقد مر أن هذا القول مما أخذت به المالكية في باب الاستصلاح ، وهو من مشهور أقوالهم المبنية على ذلك .

ومن ذلك قوله بجواز الاستصناع بشرط أن لا يضرب فيه أجل محدد ، والا كان سلما ، واعتبرت فيه شروط السلم ، قال الكاساني في البدائع (فان ضرب للاستصناع أجلا ، صار سلما ، حتى تعتبر فيه شرائط السلم ، وهو قبض البدل في المجلس ... وهذا قول أبي حنيفة [٢]) .

ومن ذلك ، قوله بتضمين الأجير المشترك . وان لم يخالف عمله ما اتفق عليه مع المستأجر ، الا ما هلك تحت يده بغير فعله كموت وسرقة ونحوهما ، ولكن لا يصدق على دعوى ذلك إلا ببينة يقيمها .

قال في المبسوط « .. لو كان الراعي مشتركا يرعى لمن شاء ، على قول أبي حنيفة رحمه الله هو ضامن لما يهلك بفعله من سياق أو سعي أو غير ذلك ، لأن الأجير المشترك ضامن لما جنت يده وان لم يخالف في اقامة العمل ظاهرا ، كما في القصار اذا دق الثوب فتخرق [٣] » . ومعلوم أن أساس القول بهذا ــ لدى من قال به ــ هو النظر الى مصلحة الناس وحاجتهم الى الصناع كما سبق بيانه .

ومن ذلك قوله فيمن قال : جميع مالي صدقة ، أن الصدقة انما تلزمه بذلك في أمواله الزكوية فقط ، وذلك نظراً الى أنه لو لم يمسك ، ما عدا الزكوي من أمواله لاحتاج الى أن يسأل الناس ، ولا يحسن أن يتصدق

---

١ ــ الدر المختار وحاشية ابن عابدين عليه ج ٣ ص ٤٥٨ و ٤٥٩ .
٢ ــ بدائع الصنائع ج ٤ ص ٢٢٣ .
٣ ــ المبسوط ج ١٥ ص ١٦١ .

بماله ثم يسأل الناس ، قالوا وذلك هو المقصود بالمال في مثل قوله تعالى « والذين في أموالهم حق معلوم » ، وقد مر ذكر هذا المثال والتحقيق فيه فيما مضى ، فارجع اليه (١) •

ومن ذلك ما رواه أبو عصمة عن أبي حنيفة رحمه الله أنه كان يقول بجواز اعطاء بني هاشم والمطلب من الزكاة ، نظرا لعدم نيلهم العوض الذي عوضهم الله عنه في صدر الاسلام ، وهو الخمس • فلو لم يُعْطَوا مع ذلك من الزكاة لمسهم الضر والفاقه وقد مر التحقيق في هذه المسألة أيضا ، والرد على من وهم قائلا أنها من قبيل تخصيص النص بالمصلحة المجردة (٢) •

فهذه أمثلة كافية ، ويستطيع المستزيد أن يطلع على الكثير من هذا القبيل في ابواب المعاملات من كتب المذهب كما ذكرنا •

* * *

فقد تبين الآن أن بناء الاحكام الشرعية على أساس الاستصلاح ، أمر اضطرد القول به منذ عصر الصحابة الى أئمة المذاهب ، سواء كان ذلك باسم الاستصلاح أو الاجتهاد والقياس ، أو الاستحسان والعرف •

اذ ليس يعنينا فيما ذكرناه موقف العلماء من تسمية بخصوصها ، وانما الذي كان يعنينا هو معرفة موقفهم من مسمى المصلحة المرسلة التي حددناها في أول هذا الباب •

ولقد رأيت أن مواقف العلماء من هذا الأمر ، متلاقية على مذهب

---

١ ـ راجع ص ٢٤٣ ، ٢٤٤ من هذا الكتاب •
٢ ـ راجع ص ١٨٦ و ١٨٧ من هذا الكتاب •

واحد وغاية معلومة وأن الباحث لا يكاد يشعر بأي اضطراب في المذهب أو الرأي اذا ما أراد أن يلمس غايتهم هذه والدلائل على اجتماعهم من حولها.

ولكن هذا الصفاء لم ينعكس بكليته على ابحاث الأصوليين المدونة فيما بعد ذلك . فلا يكاد الباحث يستطيع أن يربط بسهولة ما ذكرناه من موقف العلماء السابقين بما هو مدون في كتب العلماء من بعدهم ، أو أن يقارن بينهما مقارنة الدليل بالمدلول .

فمّا سر ذلك وسببه ؟

هذا ما سنجيب عليه ان شاء الله في المقطع التالي .

الاضطراب الذي وقع في الحديث عنها

وسبب ذلك

كتب الأصوليون عن المصالح المرسلة وحكم الاستصلاح ، في مكانين من أبحاث الأصول ، أولهما في باب القياس عند الحديث عن أقسام الوصف المناسب من حيث الاعتبار وعدمه ، ثانيهما عند الحديث عن « الاستدلال » وأقسامه .

غير أن القارىء لا يكاد يجد شيئامما ذكرناه عن موقف العلماء ـ من لدن عصر الصحابة إلى عصر الأئمة ـ منعكساً على كتاباتهم واضحا في كلامهم . بل الحديث عنه لا يكاد يخلو عن اضطراب ، سواء في تحديد معناه ، أو في نقل آراء العلماء فيه ، أو في عرض الأدلة والبراهين عليه .

وسأبين فيما يلي ، إن شاء الله ، مظاهر هذا الاضطراب ، ثم أُتبعه ببيان سبب ذلك ، مؤكداً ما انتهيت إليه في المقطع الثالث من اتفاق عامة الأئمة على الأخذ بالاستصلاح .

مظاهر الاضطراب :

أولاً ـ تتفق أحاديثهم عن الاستصلاح ـ رغم اختلافهم في الحديث عنه ـ على أنه أمر مختلف فيه ، بل وأن الراجح من الآراء أنه باطل . اذ لا دليل على اعتباره ، وأنه لم يذهب إلى القول به إلا مالك .

ولا شك أن الباحث يقع في حيرة لدى محاولة التوفيق بين كل ما مر ايضاحه ، والقول بأن الأئمة اختلفوا في حكم الاستصلاح ، فضلا عن التوفيق بين ما ذكرناه ، والقول بأن الراجح من الآراء هو القول ببطلانه .

ثانيا ــ اختلف كلامهم عن مالك في كيفية الأخذ به : فالذي نقله عنه أتباعه من المالكية كالشاطبي والقرافي وغيرهما ، هو أنه رحمه الله أخذ بالاستصلاح حيث اتفق ذلك مع مقاصد الشارع الحكيم ولم يتعارض مع أي نص أو أصل من أصول الشريعة • وقد مر ذكر ما قاله الشاطبي في ذلك[1]، ومعلوم أن الأخذ بالاستصلاح لا يتم إلا كذلك ، لأننا قلنا انه بناء حكم شرعي على مصلحة مرسلة والمصلحة المرسلة هي تلك التي كانت داخلة في مقاصد الشارع وملائمة لأحكامه دون أن يكون لها شاهد من نص أو اجماع أو حكم شرعي جار على وفقها • فما كان من المصالح غير ذلك ، فهو ليس مصلحة مرسلة ، وبناء الحكم عليها لا يسمى استصلاحا •

ومع هذا فقد كتب كثير من الباحثين ــ من غير المالكية ــ أنه رحمه الله تعالى استرسل في الأخذ بالمصالح المرسلة دون أن يمنعه من ذلك مخالفة قاعدة ولا أصل • ومن الكاتبين من اضطرب كلامه في ذلك ، فنقل عنه مرة أنه قدم الاستصلاح على الاصول والقواعد ، وذكر أخرى أنه التزم في ذلك بما التزم به الشافعي وتناوله بالقسط والعدل ؛ ومنهم من نسب اليه القول بالاستصلاح في الضروريات والقطعيات فقط ، مع ترجيح أن أصحابه أنكروا ذلك عنه •

فمن الفريق الأول : ابن السبكي وشارحه المحلي رحمهما الله ، فقد جاء في جمع الجوامع وشرحه ما نصه : « وقد قبله الامام مالك مطلقا ، رعاية للمصلحة ، حتى جوز ضرب المتهم بالسرقة ليقر ، وعورض بأنه قد يكون بريئا [2] » ومنهم الغزالي أيضا ، وذلك على ما ذكره في المستصفى وشفاء الغليل [3] •

---

١ ــ راجع ص ٢٧١ من هذا الكتاب •

٢ ــ شرح جمع الجوامع ج ٢ ص ٢٨٤ • وقوله مطلقا أي سواء كانت شبيهة بالمعتبرة داخلة في المقاصد ام لا •

٣ ــ المستصفى ج ١ ص ١٤١ وشفاء الغليل ص ١٨٩ وما بعدها •

ومن الفريق الثاني : امام الحرمين ، فقد تحدث في كتابه البرهان عن مالك ورأيه في الاستصلاح مرتين : مال في المرة الأولى منهما الى أن مالكاً أفرط في القول بالمصلحة واشتط في ذلك . ومن جملة ما قال :

« والذي ننكره من مالك رضي الله عنه ، رعاية ذلك ، وجريانه على الاسترسال في الاستصواب [1] من غير اقتصار . ونحن نضرب في ذلك مثالا ثم نذكر بحسبه لمالك مذهبا . فلو قدر وقوع واقعة حسبت نادرة لا عهد بمثلها ، فلو رأى ذو نظر جدع الأنف أو طلام [2] الشفة وأبدى رأيا لا تنكره العقول ، صائراً الى أن العقوبات مشروعة لحسم الفواحش ، وهذه العقوبة لائقة بهذه النادة فمثل هذا مردود ، ومالك رضي الله عنه التزم مثل هذا في تجويزه لأهل الايالات القتل في التهم العظيمة ، حتى نقل عنه أنه قال : أنا أقتل ثلث الأمة لاستبقاء ثلثيها [3] »

ولكنه عاد فقال في المرة الثانية ـ وذلك في باب التعارض والترجيح ـ ما نصه : « فأما المعنى الذي لا نجد له أصلا ولا مستندا فهو الذي سميناه الاستدلال ، ونحن نرى التعلق به كما مهدنا القول فيه ، ولا يجوز التعلق عندنا بكل مصلحة ، ولم ير ذلك أحد من العلماء ، ومن ظن ذلك بمالك رضي الله عنه فقد أخطأ ، فانه قد اتخذ من أقضية الصحابة رضي الله عنهم أصولا وشبه بها مأخذ الوقائع فمال فيما مال الى فتاويهم وأقضيتهم [4] » .

---

١ ـ هكذا جاء في مخطوطة دار الكتب المصرية بلفظ : الاستصواب ، ولعل أصل الكلمة : الاستصلاح ، أو الاستدلال .

٢ ـ هكذا في المخطوطة . ولم نجد في مادة طلم معنى مناسبا ، ولعلها ظلام الشفة أي شقها ، ففي اللغة : ظلم الأرض أي شقها أو صلام الشفة وهو استئصالها والله أعلم .

٣ ـ البرهان ورقة ٣٣٥ .

٤ ـ المرجع المذكور ورقة ٣٦٠ .

ومن الفريق الثالث الآمدي رحمه الله تعالى فقد قال في الاحكام « وقد اتفق الفقهاء من الشافعيةوالحنفية وغيرهم على امتناع التمسك به ، وهو الحق ، الا ما نقل عن مالك أنه يقول به ، مع انكار أصحابه لذلك عنه . ولعل النقل ان صح عنه ، فالاشبه أنه لم يقل ذلك في كل مصلحة ، بل فيما كان من المصالح الضرورية الكلية الحاصلة قطعا [١] » .

ثالثا ـ استلزم هذا الخلاف والاضطراب في الحديث عن مالك وموقفه من الاستصلاح ، غموضا حول المعنى المراد بالمصالح المرسلة والأخذ بموجبها رغم ما حاولوا ضبطها به من بيان وتعريف .

وبيان ذلك ، أنهم اتفقوا على كون المرسل قسماً من أقسام المناسب ، وانما المناسبة في أصح ما عرفت به : وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه ما يصلح كونه مقصوداً للشارع من حصول مصلحة أو دفع مفسدة [٢] . فقد اتفقوا إذاً على أن المرسل معتبر في جنسه البعيد الذي هو المناسب ، وان كان مرسلا فيما هو أخص من ذلك .

كما أنهم اتفقوا على أن ما دل الدليل على الغائه ، أو كان بِدْعاً من الدين وأحكامه ، فهو مرفوض بالاجماع ، وليس داخلا فيما يسمى بالمصالح المرسلة أو المناسب المرسل أو المرسل الملائم أو الاستدلال والاستصلاح على اختلاف تعبيراتهم في ذلك .

فقد اصبح مسمى « المصالح المرسلة » التي هي محل البحث : كل منفعة داخلة ضمن مقاصد الشارع ومتلائمة مع ما عهد من أحكامه ، دون أن يكون لها شاهد من نص أو اجماع أو ترتب حكم على وفقه . ثم منهم من أطلق على هذا المسمى اسم المصالح المرسلة أو المناسب المرسل كالبيضاوي

---

١ ـ الاحكام : ج ٤ ص ٢١٦ ط المعارف .
٢ ـ راجع جمع الجوامع وشرحه : ج ٢ من ص ٢٧٤ الى ٢٨٥ .

والرازي والسبكي ، ومنهم من أطلق عليه اسم ملائم المرسل كابن الحاجب في المختصر والكمال بن الهمام في التحرير ، ولم يقع أي خلاف في أن ما دل الدليل على الغائه فهو خارج عن مجال البحث متفق على اهماله وبطلانه .

وكان المفروض بناء على هذا أن يكون الحديث عن مالك والخلاف حول رأيه في المصالح المرسلة ، محدوداً ومحصوراً ضمن هذا المعنى الذي أريد بها والحد الذي عرفت به ، اذ ان محور البحث والاقوال والخلافات انما هو « المصالح المرسلة » ذاتها لا ما هو أوسع منها ، وكيف يمكن أن يكون فيما هو أوسع منها مع الاتفاق على أن ما دل الدليل على الغائه أو كان بدعا من الدين فهو ملغى بالاجماع ؟ .

ومع ذلك فأنت ترى أن كثيرا من الكاتبين ينقلون عن مالك ـ كما مر بيانه ـ أنه يقول بالمصالح المرسلة مطلقا ، أي سواء كانت ملائمة للمقاصد أو غريبة عنها وتوفر الدليل على عكسها ، وينسبون اليه الأمثلة التي فيها تقديم للمصلحة على الأصول والادلة الثابتة ثم يقابلون به قول الشافعي رحمه الله تعالى ، فيقولون : انه يقول بها بشرط أن تكون شبيهة بالمصالح المعتبرة ، وملائمة مع ما عهد من أحكامه .

وعلى هذا تصبح المصالح المرسلة أعم من أن تكون ملائمة مع مقاصد الشارع وأحكامه أو مخالفة لها وغريبة عن سبيلها ، ويصبح موقف العلماء منها ما بين آخذ بها على اطلاقها كالامام مالك وآخذ ببعض صورها وحالاتها كالامام الشافعي .

وفي هذا تناقض صريح مع تحرير معنى المصالح المرسلة وتحديد المراد منها ، كما أن فيه تناقضاً مع القول بأن ما دل الدليل على الغائه فهو محل اتفاق على بطلانه .

ومن شأن ذلك أن يمد غاشية من اللبس والغموض على حقيقة

الاستصلاح ويبدد الحدود التي تنضبط به .

رابعاً - الطريقة التي سلكها الامام الغزالي في مبحث الاستصلاح ، والرأي الذي اعتمده في حكم الأخذ به ، خصوصا في كتابه المستصفى .

فقد مهد لذلك بتقسيم المصالح المرعية شرعا الى مراتبها الثلاثة المعروفة، وهي مرتبة الضروريات والحاجيات والتحسينيات ثم بنى عليها رأيه في الاستصلاح فقال ما نصه :

« فاذا عرفت هذه الأقسام فنقول : الواقع في الرتبتين الأخيرتين لا يجوز الحكم بمجرده ان لم يعتضد بشهادة أصل، الا أنه يجري مجرى وضع الضرورات ، فلا بعد في أن يؤدى اليه اجتهاد مجتهد ، وان لم يشهد الشرع بالرأي فهو كالاستحسان ، فان اعتضد بأصل فذاك قياس وسيأتي ، أما الواقع في رتبة الضرورات فلا بعد في أن يؤدى اليه اجتهاد مجتهد وان لم يشهد له أصل معين [1] » .

ثم مثل للمصلحة الضرورية بمثاله المشهور وهو ما لو تترس الكفار بجماعة من اسارى المسلمين بحيث لو كففنا عنهم لصدمونا ، وغلبوا على دار الاسلام ، وقتلوا كافة المسلمين ولو رمينا الترس لقتلنا مسلما معصوما لم يذنب ذنبا ، فالمصلحة الضرورية فيه ، هي حفظ جميع المسلمين عند الامكان أو اكثرهم عند عدم التمكن من حفظ الجميع . ثم قال « فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين ، وانقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف : انها ضرورية قطعية كلية [2] » .

ثم أخذ يبين محترزات المثال مما لم يكن ضروريا أو قطعيا أو كليا ، مخرجا اياها عن المصالح المرسلة التي يجوز الاستصلاح بموجبها .

---

١ - المستصفى : ج ١ ص ١٤١ .
٢ - المرجع المذكور : ج ١ ص ١٤١ .

ولكنه قال بعد ذلك : « وكل مصلحة رجعت الى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والاجماع،فليس خارجا منهذه الأصول، لكنه لا يسمى قياسا بل مصلحة مرسلة » الى أن قال « واذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها ، بل يجب القطع بكونها حجة ، وحيث ذكرنا خلافا فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين وعند ذلك يجب ترجيح الاقوى [1] » •

هذه خلاصة كلامه عن الاستصلاح في المستصفى • وهو ينطوي على اضطراب نجمل بيانه فيما يلي :

١ ـ لا معنى لجعله مراتب المصالح أساساً وميزانا في حكم الاستصلاح، وحصر جوازه فيما كان داخلا ضمن مرتبة الضروريات فقط ، مع قوله بأن المصالح المرسلة داخلة ضمن مقاصد الشارع ، وأنها ـ من أجل ذلك ـ لا وجه للخلاف فيها بل يجب القطع بكونها حجة •

إذ ليس من فرق بين الضروريات والحاجيات والتحسينيات ، في امكان دحولها ضمن مقاصد الشارع ، فكما تكون الضروريات داخلة فيها ، فالحاجيات والتحسينيات كذلك ، بدليل أن اسم « المصالح المرسلة » ليس مقتصرا على المصالح الضرورية •

ويبدو أن الغزالي لاحظ هذا ، فقال من أجل ذلك « وحيث ذكرنا خلافا فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى » غير أن هذا لا يحل الاشكال ، اذ كما يقع التعارض بين مصلحتين احداهما ضرورية والأخرى حاجية أو دون ذلك ـ كما صور في مثاله ـ فانه قد يقع أيضا بين حاجيين أو تحسينيين أو تحسيني وحاجي ، ولا مفر عندئذ من الترجيح والأخذ بالأقوى منهما • فحصرُ اعتبار الاستصلاح في

---

١ ـ المرجع المذكور : ج ١ آخر صفحة ١٤٣ وما بعدها •

مرتبة معينة من المصالح دون سواها ، لا يستقيم لا في مفردات المصالح المرسلة ولا فيما تعارض منها .

وقد اختلفت تفسيرات الأصوليين ونقولهم لمذهب الغزالي في الاستصلاح تبعا لما وقع من تخالف واضطراب فيما أوجزناه من كلامه .

فقال كثير من الأصوليين : إنه لا يقول بالاستصلاح الا حيث استند الى مصلحة ضرورية قطعية كلية . كالعضد في شرحه على ابن الحاجب ، والكمال ابن الهمام في كتابه التحرير ، وكثيرين غيرهم ، بل ومنهم من اختار هذا الرأي وعوّل عليه كالبيضاوي في المنهاج والآمدي في الاحكام .

ولكن المحقق السبكي رحمه الله أخذ من مجموع ما قاله الغزالي أنه انما شرط في المصلحة أن تكون قطعية كلية ضرورية ، لاخراجها عن محل النزاع وبيان أن مثل هذه المصلحة يؤخذ بها اتفاقا دون خلاف ، ولبيان ان ما لم تتوفر فيه هذه الشروط فهو محل الخلاف والبحث . قال في جمع الجوامع « وليس منه - أي من المناسب المرسل - مصلحة ضرورية كلية قطعية . واشترطها الغزالي ، للقطع بالقول به ، لا لأصل القول به ، قال : والظن القريب من القطع كالقطع » ولقد علق البناني على كلام السبكي هذا قائلا : « قلت الذي يفيده صنيع المصنف بل تكاد أن تصرح عباته به ، أن الغزالي قائل بالمرسل إذا لم تكن المصلحة بالصفات المذكورة ، اذ لو كان مذهب الغزالي أنه لا يقول بالمرسل إلا اذا كانت المصلحة بتلك الصفات لكان سياق الحكاية عنه أن يقول : وقبله الغزالي ان كانت المصلحة ضرورية الخ [1] » .

وهذا الفهم أقرب ما يمكن أن يتلاءم مع كلام الغزالي ، والا فانه لا مفر من التناقض الواضح فيه كما ذكرنا .

---

١ - جمع الجوامع وحاشية البناني عليه : ج ٢ ص ٢٨٤

ومما يؤكد سلامة هذا الفهم أن الغزالي رحمه الله ، في كتابه شفاء الغليل لم يحصر اعتبار المصالح المرسلة بالمصالح الضرورية فقط ، بل وسع دائرة اعتبارها وأدخل فيها الحاجيات أيضا ، حيث قال « أما الواقع من المناسبات في رتبة الضروريات أو الحاجيات كما فصلناها ، فالذي نراه فيها أنه يجوز الاستمساك بها ان كان ملائما لتصرفات الشرع ، ولا يجوز الاستمساك بها ان كان غريبا لا يلائم القواعد [1] » أما اشتراط القطعية والكلية فلم يعرج عليه بحال .

أما في المنخول فلم يشترط لاعتبارها أي مرتبة من مراتب المصالح ، وأطلق القول باعتبارها ما دامت ملائمة لاحكام الشارع ومقاصده . فقال : « كل معنى مناسب للحكم يضطرد في أحكام الشارع لا يرده أصل مقطوع به ، يقوم عليه من كتاب ولا سنة ولا اجماع فهو مقول به ، وان لم يشهد له أصل معين [2] » .

فالقدر المشترك فيما كتبه الغزالي عن الاستصلاح في كتبه الثلاثة ، هو اعتبار المصالح المرسلة ما دامت داخلة في مقاصد الشارع ملائمة لتصرفاته . أما اشتراط الضرورية والقطعية والكلية ، فهو شيء لم يرد الا في كتابه المستصفى ، ولا سبيل لفهم مجموع كلامه بشكل منسجم الا باتباع ما قاله السبكي ، من أن هذه الشروط الثلاثة انما أوردها للاشارة الى الامكنة التي لا يمكن الا أن تجتمع فيها آراء المسلمين على اعتبارها والاخذ بها ويبقى ما وراء ذلك مجال بحث واجتهاد ، ورأيه أنه ليس ثمة ما يمنع من الاخذ به ما دامت المصلحة داخلة في مقاصد الشارع .

٢ - يدل كلامه على أنه لا يرى مانعا أن تكون المصلحة المرسلة

---

١ - شفاء الغليل ص ١٨٨ .
٢ - المنخول : ورقة ١٣٥ .

ضرورية وقطعية وكلية ، وان هذه الأوصاف الثلاثة لا يخرجها عن الارسال، وهو من أجل ذلك يفسر الارسال تفسيراً يتسع للمصالح الضرورية القطعية الكلية ، اذ يقول في بيان معنى دخول المصالح ضمن مقاصد الشارع ما نصه « وكون هذه المعاني مقصودة ، عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات ـ ، تسمى لذلك مصلحة مرسلة [١] » ثم يقول في تطبيق هذا المعنى على مصلحة قتل الترس في سبيل حفظ حياة عامة المسلمين : « قد عرفنا ذلك لا بنص واحد معين ، بل بتفاريق أحكام واقتران دلالات لم يبق معها شك في أن حفظ خطة الاسلام ورقاب المسلمين أهم في مقاصد الشرع من حفظ شخص معين في ساعة أو نهار ، وسيعود الكفار عليه بالقتل [٢] » .

فهو يقصد بالارسال أن لا يوجد شاهد من نص معين على تلك المصلحة ، بعينها وان وجد لها شاهد من أصل متفق عليه أو وجدت لها شواهد من القواعد الفقهية الكلية المجمع عليها ، ونالت بسبب ذلك اجماع الأمة . فلا يبقى حينئذ أي فرق بين ما نسميه المصالح المرسلة ، وجواز أكل مال الغير دون رضاه للضرورة واساغة اللقمة بالخمر ، وأخذ مال الممتنع عن أداء الدين بغير اذنه ، فكلها أمثلة تعتمد على القاعدة الفقهية المجمع عليها : الضرر يزال ، المستندة إلى قوله عليه الصلاة والسلام : لا ضرر ولا ضرار . وليس على جزئياتها شواهد من نصوص معينة خاصة بها ، بل وينبغي أن لا يبقى فرق بينها وبين القياس أيضا ، لان كلا منهما مدلول عليه بغير نص معين .

بيد أننا نعلم بالبداهة أن شيئا من النقاش والجدال الطويل الذي دار

---

١ ـ المستصفى : ج ١ ص ١٤٤ .

٢ ـ المرجع المذكور : ج ١ ص ١٤٤ .

بين العلماء في شأن ما يسمى بالمصالح المرسلة ـ لم يُقصد به الاحكام الداخلة صراحة ضمن قواعد الفقه المعتبرة بالاجماع ، كقولهم : العادة محكمة ، المشقة تجلب التيسير الضرر يزال .. الخ . فالأحكام الداخلة من قرب ضمن هذه القواعد ، يتكون منها ما قد يزيد على نصف أحكام الشريعة الاسلامية وفقهها . وسندها في كثير من الاحيان أقوى من القياس الذي هو اعلى رتبة من الاستصلاح . بل وان كثيرا من تلك الاحكام حائز على اجماع الأئمة خصوصا ما كان منها مستنداً الى مصلحة ضرورية قطعية كلية .

فلا بد إذاً أن تكون المصالح المرسلة منحطة على معنى آخر ، غير معنى المصالح الداخلة من قريب ، وبصورة قطعية ، في القواعد الفقهية المتفق عليها ، أو المدلول عليها بأدلة متفرقة كثيرة تكاد تجمع عليها الآراء . كيف؟ وان مثل ذلك لا يمكن أن يبقى مرسلا . بل هو مدلول عليه بأخص من مطلق المقاصد العامة للشارع ومطلق الملاءمة مع طبيعة أحكامه .

وهذا الذي نقول ، هو الذي يتلاءم مع ما قاله الامام الغزالي نفسه في أول كلامه عن الاستصلاح ، حيث قال : « المصلحة بالاضافة الى شهادة الشرع ثلاثة أقسام : قسم شهد الشرع لاعتبارها ، وقسم شهد لبطلانها ، وقسم لم يشهد الشرع لا لبطلانها ولا لاعتبارها » وأراد بالقسم الثالث المصالح المرسلة . ومعلوم أن شهادة الشرع لأمر ليست محصورة بنص معين متعلق به بخصوصه ، ولا ينبغي أن تحصر في ذلك .

من أجل هذا ، قال السبكي في جمع الجوامع : وليس منه مصلحة ضرورية قطعية كلية . وعلل الشارح ذلك بأنها مما دل الدليل على اعتباره فهي حق قطعا [1] .

ولا يبعد أن يكون الامام الغزالي قد اعتمد في هذا على اصطلاح

---

١ ـ جمع الجوامع وشرح المحلي عليه : ج ٢ ص ٢٨٤ .

خاص به ، وله أن يتخذ ذلك ، ولكنه بعد الباحثين فيه عن محل النزاع ، ويثير مزيدا من الاضطراب من حوله ٠

٣ ـ مثال الترس ، ليس داخلا في المصالح المرسلة ، وبناء عليه فاعتباره والحكم به ليس من قبيل الاستصلاح ٠ لا من حيث انه مشتمل على مصلحة ضرورية قطعية كلية ، كما ذكرنا ، بل من حيث ان المثال بحد ذاته مناط لمصلحتين متعارضتين لكل منهما شاهد من نص معين ٠ وقد مر بيان ذلك في المقطع الثاني من هذا الباب فارجع اليه ٠

واذا علمت أن رأي الامام الغزالي في الاستصلاح ، لقي صدى كبيرا في كتب الأصول دون دراسة عميقة له ، وانهم اعتبروا رأيه فيه أحد المذاهب الاربعة في حكم الاستصلاح [1] ، وان كثيرا من الباحثين قد تبنى ظاهر رأيه ، كما مر بيانه ـ علمت أن ما ذكرناه من الاضطراب في كلامه ينعكس على ما جاء في كثير من كتب الأصول الأخرى ٠

* * *

أسباب الاضطراب :

وعلينا الآن ـ بعد أن لخصنا مظاهر الاضطراب في كتابات الأصوليين

---

١ ـ المذاهب الأربعة التي ينقلونها في حكم الاستصلاح هي :
١ ـ مذهب مالك في اطلاق القول بها ٠
٢ ـ مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني في اطلاق القول بالغائها ٠
٣ ـ مذهب الشافعي في القول بها إذا كانت شبيهة بالمصالح المعتبرة متلائمة مع مقاصد الشارع ٠
٤ ـ مذهب الغزالي في القول بها إذا كانت المصالح المقصودة بها مصالح ضرورية قطعية كلية ٠ (راجع للاطلاع على المذاهب الثلاثة الاولى البرهان للجويني وللاطلاع على المذهب الرابع عامة كتب المتأخرين) ٠

عن الاستصلاح - أن نتساءل عن منشأ ذلك وسره •

وفي رأيي ، أن منشأ ذلك يعود الى الاسباب التالية :

السبب الأول - أنهم لم يحددوا المقصود باعتبار الاستصلاح أو عدم اعتباره عند نقلهم الخلاف والنزاع فيه • ومعلوم ، أن مالكا رحمه الله تعالى اعتبر الاستصلاح بمعنى أنه عده أصلا مستقلا من أصول الاجتهاد ، على حين أن الأئمة الثلاثة الآخرين لم يعتبروه بهذا المعنى ، وانما عدوه في جملة دلائل الاجتهاد الأخرى •

فحينما يعرض الخلاف في مثل هذا الأمر ، ينبغي قبل كل شيء هو مطلق الاعتبار سواء مع عدّه أصلا مستقلا أم تابعا للاصول الأخرى تحديد محل النزاع فيه بشكل دقيق ، بأن يذكر مثلاً أنّ محل البحث المتفق عليها ، ثم ينحصر عرض الخلافات والادلة في هذا المضمار •

والواقع أن هذا لم يلق عناية من الاصوليين بصدد بحثهم في هذا الموضوع ؛ ولذلك رأينا الامام الغزالي ، يجعل عنوان بحثه في الاستصلاح قوله : الأصل الرابع من الأصول الموهومة « الاستصلاح » • وهو عنوان ينطق - كما ترى - بالغاء حكم الاستصلاح • ولكنه ما لبث أن انتهى في آخر بحثه الى القول بأن كل مصلحة داخلة ضمن مقاصد الشارع فهي مقبولة ، كما نقلنا عنه سابقا •

وسبب ذلك أنه لاحظ عند وضع العنوان الرد على من اعتبره أصلا مستقلا برأسه ، ولاحظ في غمار بحثه بعد ذلك ايضاح أنه مقبول من حيث ذاته بقطع النظر عن عده أصلا مستقلا •

ولقد صرح هو بمايدل على هذين القصدين عنده حينما قال : « فان قيل فقد ملتم في أكثر هذه المسائل الى القول بالمصالح ، ثم أوردتم هذا الأصل في جملة الأصول الموهومة ، فليلحق هذا بالاصول الصحيحة ليصير

اصلا خامسا بعد الكتاب والسنة والاجماع والعقل ؟ قلنا : هذا من الأصول الموهومة • اذ من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ ، لأنا رددنا المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع [1] » •

ومن نتائج هذا السبب الأول ، ظهور المسألة عند بعض الكاتبين في مظهر الأمر الخلافي ، الذي لم يقل به الا بعض الأئمة والعلماء ، مع ما أوضحناه من اتفاق عامة العلماء من لدن عصر الصحابة الى عصر الأئمة الأربعة على اعتبار الاستصلاح والأخذ به • مع أن الحقيقة أن الخلاف ليس في اعتبار الاستصلاح بحد ذاته بقطع النظر عن تسميته بذلك واعتباره أصلا مستقلا ، وانما هو في أنه هل يعتبر أصلاً مستقلا برأسه ، أم هو مردود الى الاصول الاجتهادية الاخرى المتفق عليها ؟

فالذين مالوا الى انكاره ورده وتصحيح أن معظم العلماء لم يقولوا به - كابن الحاجب ومن تبعه من أمثال صاحب مسلم الثبوت وشارحه ومعظم الحنفية - إنما قصدوا بذلك انكار كونه أصلا مستقلا مضافا إلى الأصول الأربعة المتفق عليها • وكلامهم بهذا القصد صحيح لأن معظم الأئمة لم يروه دليلا مستقلا برأسه •

والذين مالوا الى القول به ، ونقلوا عن معظم الأئمة اعتباره ، كامام الحرمين والغزالي في شفاء الغليل والمنخول ، انما أرادوا بذلك اعتباره داخلا في الأصول الأربعة المتفق عليها ، وكلامهم بهذا القصد أيضاً صحيح، لأن عامة الأئمة يأخذون به على هذا الاساس •

وتخريج تخالف كلام الأصوليين في المسألة على هذا الوجه ، هو المتعين لرد مظهر التخالف الى حقيقة التوافق والانسجام • والا فما هو سبيل الجمع بين كلامين أحدهما يقول : وقد ذكر أنه أي الاستصلاح - مروى

---

١ - المستصفى ج ١ ص ١٤٣ •

عن الشافعي ومالك ، والمختار أنه مردود [١] والثاني يقول : ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة ومالك إلى القول بالاستصلاح .. ونحن نرى التعلق به [٢] .

ولو أنهم حرروا محل النزاع ، وحدوده ، قبل الخوض في النقاش ونقل الخلاف ، لجرى كلامهم في سبيل متفق ، ولما ظهر بمظهر التعارض والتخالف لا في الآراء فقط ، بل حتى في النقول أيضا .

السبب الثاني ـ عدم التثبت والتأكد من الآراء المسندة إلى مالك ، والتي قيل عنه بسببها ، أنه أفرط وأسترسل في الأخذ بالمصالح المرسلة حتى لم يلتفت فيها إلى ضرورة ملاءمتها مع أصول وتصرفات الشارع .

وأهم هذه الآراء التي اشتهرت نسبتها اليه ، هي : القول بضرب المتهم بالسرقة أو غيرها ، حملا له بذلك على الاقرار ، والقول بأن للامام فرض العقوبة المالية على بعض الجنايات ، وما نسبب اليه من أنه قال : أنا أقتل ثلث الأمة لاستبقاء ثلثيها .

فأما القول بجواز ضرب المتهم بالسرقة او حبسه لحمله على الاقرار ، فقد مر في أوائل هذا الباب تحقيق مفصل في نسبه هذا القول إلى الامام مالك ، وقد أوضحت حينئذ أن المنقول عن مالك عكس ذلك تماما ، كل ما في الأمر أن أحد أصحابه ، وهو سحنون ، له في هذه المسألة رأي خاص به ، وهو أن المتهم لو أقر في حبس سلطان عادل فاقراره صحيح ، ولم يتعرض لحكم الضرب أو السجن ابتداء وقد مر تفصيل القول في ذلك ببيان مسهب فارجع إليه ان شئت [٣] . كما أوضحنا حقيقة رأيه ، والدليل عليه ، في كثير

---

١ ـ ابن الحاجب والعضد عليه ج ٢ ص ٢٤٢ .
٢ ـ من كلام امام الحرمين في البرهان ج ٢ لوحة ٣٢٩ .
٣ ـ راجع ص ٣٣٧ و ٣٣٨ و ٣٣٩ من هذا الكتاب .

من المسائل الأخرى التي توهم البعض أنه خالف فيها النص إلى المصلحة .

واما القول بجواز فرض عقوبات مالية على بعض الجنايات ، وهو ما عبر عنه بعض الكاتبين بمصادرة أموال الأغنياء اذا اقتضت المصلحة - فلا ينبغي اسناد قول كهذا بمثل هذا التعميم الى مالك أو غيره دون بيان لقيود المسألة وتفاصيلها .

والواقع أنهم يقسمون الجناية الى : جناية في المال ، وجناية في غيره . فأما الجناية في غير المال فلم يقل أحد من المالكية أنه يجوز معاقبة صاحبها بالمال . الا ما نقله الشاطبي عن ابن العطار ، أنه قال بذلك في بعض الحالات، وذكر ابن النجار القرطبي رداً عليه قائلا : ان ذلك من باب العقوبة بالمال ، وذلك لا يجوز على حال .

وأما الجناية الواقعة في المال نفسه ، فقد قال الشاطبي فيها : « العقوبة فيه - أي في المال - عنده ثابتة ، فانه قال في الزعفران المغشوش اذا وجد بيد الذي غشه : أنه يتصدق به على المساكين قل أو كثر ، وذهب ابن القاسم ومطرف وابن الماجشون الى أنه يتصدق بما قل منه دون ما كثر ، وذلك محكي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، وأنه أراق اللبن المغشوش بالماء ، ووجه ذلك التأديب للغاش ، وهذا التأديب لا نص يشهد له لكنه من باب الحكم على الخاصة لأجل العامة وقد تقدم نظيره في مسألة تضمين الصناع » ثم قال « على ان أبا الحسن اللخمي قد وضع له أصلا شرعيا ، وذلك أنه عليه السلام أمر باكفاء القدور التي أغليت بلحوم الحمر قبل أن تقسم [1] » .

فهذه هي صورة العقوبة بالمال التي رآها مالك ، وعليها فرع أصحابه في مذهبه كما يبدو من تتبع جزئيات المسائل . وهي - بدون ريب - مختلفة عن مصادرة أموال الاغنياء عند المصلحة .

---

١ - الاعتصام ج ٢ ص ٢٩٩ و ٣٠٠ .

فهذا الثاني لم يثبت أنه قال به أحد من المالكية أو غيرهم ، ولم يثبت أن احدهم قد قال ، ان في صنع عمر اذ شاطر بعض الصحابة أموالهم ، ما يدل عليه • ولقد نقل الشاطبي كلام الغزالي في انكار دلالة فعل عمر على هذا ، ثم ايده قائلا : ولا دليل في فعل عمر على العقوبة بالمال ، كما قال الغزالي • وقال : أما مذهب مالك فان العقوبة في المال عنده ضربان : أحدهما كما صوره الغزالي فلا مرية في أنه غير صحيح [1] • ثم ذكر الضرب الثاني وهو ما كانت العقوبة فيه بسبب الجناية في المال نفسه ، وذكر من مذهب المالكية فيه ما نقلناه آنفا •

واذا فان الذي أنكره امثال الغزالي وامام الحرمين على مالك في أمر المعاقبة بالمال لم يثبت أن مالكا قد قال به • وانما الذي قال به شيء آخر ، ان لم نقل ان له أصلا في فعله صلى الله عليه وسلم ثم في عمل عمر ، فلا يمكن أن نقول — على الأقل — انه مخالف لأصول الأحكام أو نصوص الشريعة • واذا فليس في هذا ما يدل على أن مالكا افرط في القول بالمصالح المرسلة •

ثم هب أن ثمة خلافا بين مالك وغيره من الأئمة في هذه الجزئية فهو خلاف متعلق بكيفية فهم دليل جزئي على مدلول جزئي مثله ، وليس في ذلك من دليل على أن مالكا ينزع الى الأخذ بالمصالح حتى وان كانت بعيدة عن القواعد والأصول • بل ان محاولة ربط قوله هذا بأدلة من عمله صلى الله عليه وسلم ثم عمل عمر يدل على عكس ذلك تماما •

وأما ما ينقل عنه من قوله : أنا أقتل ثلث الأمة لاستبقاء ثلثيها • فمع أنها كلمة لا يعرف صادرها ولا واردها ، ولا تعتمد على سند ترتبط به غير مجرد القيل والتناقل — ليس فيها ما يدل على الاسترسال بالمصالح مع

---

١ — المرجع المذكور •

اهمال القواعد والنصوص ، إذ هي في ظاهرها لا تدل على أكثر من مثال الترس الذي ساقه الغزالي رحمه الله ، ولعله ـ ان كان قد قال هذه الكلمة ـ لاحظ ما اعتبره الغزالي لذلك من شروط الضرورة والقطعية والكلية .

وهل القول بجواز قتل ما تترس به المسلمون من أسارى المسلمين ، عند الضرورة إلا من قبيل القول بأنه يجوز قتل ثلث الأمة لاستبقاء ثلثيها ؟

وإن كان بينهما من خلاف فانما هو الخلاف في التحديد بالثلث والثلثين في جانب ، وعدم التحديد في الجانب الآخر . وهو خلاف لفظي يذوب بالتقائهما في قدر مشترك من ملاحظة درء الخطر الكلي أو الكبير ، بتحمل الخطر الجزيء أو ما هو أصغر منه ، عند الضرورة .

فإذا تبين أن مذهب مالك في هذه الأمثلة الثلاثة متفق مع مقاصد الشارع العامة وغير مخالف لمقتضى القواعد والأصول المتفق عليها ـ وهي أهم ما أقيم عليه دليل افراطه في الاستصلاح ـ فانه لا يبقى أي فارق أساسي بينه وبين الشافعي في الأخذ به ، اللهم الا ما كان من خلاف في الأدلة الجزئية وأمر دلالتها .

ولقد كان من نتائج هذا السبب الثاني ، ما قد رأيت من اضطراب لدى تصوير مذهب مالك في الاستصلاح ، ولعل من نتائجه أيضا ما ظهر في كتابات كثير من الاصوليين من الحذر والتحفظ بشأن الأخذ به ، إذ تصوروا أنه مزلق إلى مخالفة القواعد والنصوص بدليل هذه النماذج من الأمثلة المشهورة عن مالك !.

ولو أن هذه الأمثلة حررت تحريرا كافيا بواسطة كتب المذهب نفسه ، قبل أن يستفيض الحديث عنها على الوجه المخالف للحقيقة ، لما تسلل شيء من دواعي الاضطراب واللبس إلى الأدلة المعتمدة لفهم موقف مالك من الاستصلاح ، ولما آثر الكثير من الأصوليين تكلف الأخذ بالأدلة

المبطلة له ، حذرا من استيلاء سلطان الهوى وترك مقتضى القواعد والأصول .

السبب الثالث - ما استفاض من انكار الشافعي رحمهالله للاستحسان وقوله عنه انه اخذ بالتشهي ، وتشريع بمحض الرأي ، دون أن يستثني أو يخص من ذلك - بصريح العبارة - ما استند فيه المجتهد الى مصلحة داخلة في مقاصد الشارع ملائمة لاحكامه وتصرفاته • فقد جعل هذا ، كثيرا ، ممن لم يتدبروا أصول الشافعي وطرق اجتهاداته - يحسبون أنه رحمه الله تعالى ينكر الأخذ بالمصلحة من حيث ينكر الاستحسان والأخذ به • لتقارب أمريهما ودقة الفرق بينهما •

ومن هنا ، أهمل كثير من الأصوليين ما نقله امام الحرمين وغيره من أخذ الشافعي بالاستصلاح ، بل وذكروا ما يدل على أنه لا يعتبره أصلا ، كالآمدي والبيضاوي ، بل وهناك مـن ادعى صراحـة أن الشافعي يرده ولا يعتد به كالأبهري فيما نقل عنه ابن امير الحاج في شرحه على التحرير وذلك رغم كل ما أسلفناه من الأدلة الصريحة الواضحة على اعتبار الشافعي رحمه الله للمصلحة المرسلة وأخذه بالاستصلاح •

وانما سبب ذلك أمران اثنان : أحدهما أن هؤلاء المنكرين لأخـذ الشافعي بالاستصلاح يتصورون أن البحث انما هو في حكم الاستصلاح من حيث اعتباره اصلا مستقلا برأسه ، ومعلوم أن هذا انما هو رأي مالك وحده • ومرد هذا الأمر الى السبب الأول من اسباب ما وقع من اضطراب في هذا البحث وقد مر ذكره • ثانيهما أنهم لم يروا ما يوجب التفريق بين الاستحسان الذي شدد الشافعي في انكاره ، والاستصلاح الـذي لم يرد ذكره صراحة في شيء من أصوله وكتاباتـه ، ورأوا أن في استـدلالات الشافعي على رد الاستحسان ما يكفي لرد الاستصلاح أيضا •

وربما كانت الحيطة في النقل عن الشافعي تستلزم ذلك ، لولا وجود الأدلة المستفيضة الاخرى التي تنص صراحة على أن اعتماد الشافعي عـلى

الاستصلاح المستند الى كليات الشريعة وعموم قواعده ، مسلك أصيل في اجتهاده ، وقد سبق أيضاح ذلك بشكل مفصل لا يترك في الأمر أي شك أو اضطراب .

* * *

فهذه هي خلاصة الاسباب التي يعود اليها مظهر الاضطراب السائد في ابحاث كثير من الأصوليين عن المصالح المرسلة والاستصلاح بموجبها .

ولو انها لقيت معالجة من الباحثين ، لتبدى بحث المصالح والأخذ بها في تناسق تام واتفاق كامل ، لا يشوبها شيء من مظهر الاضطراب أو الخلاف .

صفوة القول

المصالح المرسلة مقبولة بالاتفاق

وانما أعني بالاتفاق ، اتفاق الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة •

فليس من المهم بعد ثبوت ذلك ، أن تنكره فئة كالظاهرية ، فقد انكروا القياس من قبله ، مع أنه معتمد من عامة المسلمين • كما أنه لا يضير هذا الاتفاق أن ينكر القول به آحاد من الأصوليين ، كالقاضي أبي بكر الباقلاني، والآمدي فأغلب الظن أن انكارهما له ، انما هو بمعنى عدم اعتباره أصلا مستقلا في التشريع •

ولقد كان بالامكان أن نصل الى هذه الصفوة من القول عقب الانتهاء من بيان موقف العلماء من الاستصلاح من لدن عصر الصحابة الى عصر الأئمة ، دون تعرض لحديث الأصوليين عنه وما جاء فيه من اضطراب وخلاف • ولكني أردت أن أعرض لبحث الأصوليين فيه ، مبينا أسباب ما فيه من تخالف ، قبل أن أنتهي الى هذه النتيجة ، كي أوضح أنه ليس في حقيقة كلام الأصوليين عن الاستصلاح ما ينافي هذا الاتفاق ، فان مظهر الاضطراب والتخالف فيه يؤول الى الانسجام والوفاق مع ما ذكرناه من موقف السلف ، بعد بيان الاسباب التي أدت الى هذا الاضطراب الشكلي •

فاضطراب كلامهم عن مالك ، آيل الى المسائل الجزئية المنسوبة اليه دون تحقيق في أمرها • واذ قد بينا انها ليست كما تنسب اليه ، فقد رجع كلام مالك بطبيعة الحال عن الاستصلاح الى مثل ما استقر عليه الشافعي •

واضطراب كلامهم بين الرد والقبول ، مع كثرة المسائل الجزئية

القائمة عندهم على ما نسميه بالاستصلاح ، آيل الى ما قلناه من عدم تحرير محل البحث وعدم حصر المقصود بالاعتبار وعدمه • واذا علمنا أن الخلاف لا ينبغي أن يكون في الاسماء ، بل في مسمى الاستصلاح ، سواء دخل في معنى القياس أو الاجتهاد ، أو أطلق له اسم مستقل برأسه ـ علمنا أن الكل قائل به على هذا الاساس •

واضطراب نقول بعضهم عن الشافعي ، آيل الى موقفه من الاستحسان وتشابهه مع الاستصلاح لدى البعض • واذ قد بينا أن انكار الشافعي للاستحسان لا ينافي اعتباره للاستصلاح ، ونقلنا نصوص الشافعي الدالة على قبوله له ، فقد آل الأمر الى أن الشافعي في مقدمة الآخذين بهذا الأصل •

على أن اعتبار المصالح المرسلة ، يستند (بالاضافة الى دليل موقف العلماء منها) الى دليل عقلي هام لا يمكن الانفكاك عنه •

وهو أن موقف المجتهد أمام المصلحة المرسلة ، متردد بين ثلاثة مذاهب لا رابع لها بحال • أحدها أن يرى أنها خالية عن أي حكم يتعلق بها ، وذلك مخالف لما اتفق عليه المسلمون من أنه لا يمكن أن تعري واقعة ما من حكم شرعي يتعلق بها ، مهما اتسعت الوقائع وتكاثرت ، فهو مذهب باطل بالبداهة • ثانيها أن يعتبرها ويرتب عليها حكما يلائمها • ثالثها أن يلغيها ويرتب على الالغاء حكما يلائمه • ومعلوم أن كلا من هذين المذهبين ، أخذ بما لا دليل له وقول بما لا شاهد عليه من نص أو قياس ، اذ كما أنه لا شاهد يدل على الاعتبار ، فليس من شاهد أيضا يدل على الالغاء • ولا ريب أن الميل الى أحد الطرفين دون الآخر ترجيح بدون مرجح ، الا مع الاستناد الى عمومات الأدلة والقرائن ، وواضح أن عمومات الأدلة في المصالح المرسلة ، دالة على الاعتبار • الا وهي دخولها ضمن مقاصد الشارع وملاءمتها لقواعده وأحكامه •

وكأنما لاحظ العضد علي ابن الحاجب هذا الدليل ، فقال في استدلاله

على عدم جواز الأخذ بالمصالح المرسلة : « العمومات والأقيسة تأخذ الجميع، وان سلم ، فعدم المدرك - بعد ورود الشرع بأن ما لا مدرك فيه بعينه فحكمه التخيير - مدرك شرعي [1] » أي أنه على فرض عدم شمول العمومات والأقيسة للمصالح المرسلة ، فان عدم وجود دليل خاص على واقعة ما وعدم دخولها في أي قياس أو عموم ، دليل شرعي على التخيير فيها ، كما ورد الشرع بذلك .

بيد أن هذا لا علاقة له بالمصالح المرسلة ، وانما هو في شأن أمور أو عادات كانت في زمن التشريع ، ولم يرد بحقها دليل ما يعطيها حكما معينا ، فيستدل بهذا السكوت من الشارع عليها ، على ثبوت حكم التخيير فيها .

أما المصالح المرسلة ، فأمور جدت بعد عصر التشريع - ولذا بدأنا بالاستدلال على الأخذ بها بموقف العلماء منها منذ عصر الصحابة لا من أول عصر التشريع - وأغلبها ليس في معالجتها سبيل لاعطائها حكم التخيير ، بل الأمر فيها متردد بين الايجاب والتحريم ، أو الكراهة والندب ، أو الصحة والبطلان . وذلك كالأمثلة التي سبقت كحكم تضمين الصناع وحكم تدوين فن الجرح والتعديل ، وحكم أمة الابن اذا استولدها الأب . فلا يتصور المصير في شيء منها الى القول بالتخيير كما هو واضح ، والى أي من الطرفين ذهب المجتهد في حكمها فقد أخذ بالمرسل ، وذلك لاعتماده حكما دون وجود دليل له من نص أو اجماع أو قياس .

فاذا ثبت هذا الدليل - الى جانب ما ذكرناه سابقا - فقد ثبت ما يدل

---

١ - العضد عني ابن الحاجب ج ٢ص٢٨٩ واذا لاحظت قوله «العمومات والاقيسة تأخذ الجمع » علمت أن انكار ابن الحاجب لها انما هو على معنى عدم اعتبارها أصلا مستقلا كما قلنا ذلك سابقا .

على أن الأخذ بالاستصلاح ، محل اتفاق من أئمة المسلمين وعلمائهم •

ولا يضير ذلك ، أن كثيرا من هؤلاء الأئمة لم يعدوا الاستصلاح أصلا مستقلا في الاجتهاد ، وأنهم أدمجوه في الأصول الأخرى • اذ الخلاف لا ينبغي أن يكون في التسمية والاصطلاحات •

كما لا يضير ذلك ، أن الأئمة اختلفوا فيما بينهم في كثير من جزئيات المسائل القائمة على الاستصلاح ، كاختلافهم في قبول توبة الزنديق ، وجواز التسعير • فربما اختلف الأئمة في جزئيات الأحكام مع اتفاقهم على الأخذ بمدركها كاختلافهم في كثير من المسائل المدلول عليها بالقياس ، مع اتفاقهم على الأخذ بالقياس واعتبار مدركه •

ولعل فيما ذكرناه من مسائل هذا الباب ، كفاية يمكن الاعتماد عليها في كشف ما قد علق من غاشية الغموض واللبس على حقيقة معنى المصالح المرسلة ، وطريقة معالجة الأصوليين لها ولحكم الاستصلاح بموجبها •

وبذلك يتم ضبط معنى المصالح المرسلة ، ويمكن الاطمئنان الى وضعها في آخر قائمة مراتب المناسب المعتبر ، على ما مر بيانه في الباب الثاني •
والله أعلم •

خاتمة الكتاب

وبعد ، فهذا ما قد كنت اردت بيانه ، من ضوابط المصلحة في الشريعة الاسلامية •

وأحسب انها ضوابط متفق عليها ، لا مجال للنزاع فيها ، فليس من خلاف في أن المصلحة المعتبرة شرعا ، ينبغي أن تكون غير مخالفة لكتاب الله ولا لسنة رسوله ولا للاجماع أو القياس الصحيح ، وأن لا تكون مفوته لمصلحة مساوية لها أو أهم منها • بل ولا ينبغي أن يكون في هذا أي مجال للخلاف ما دام الاتفاق قائما على أن منبع هذه الشريعة (بما فيها من أصول وقواعد وأحكام) هو كتاب الله وسنة رسوله فكل قاعدة أو أصل أو حكم لا بد أن نجده منتهيا اليهما ، وما وجدته من ذلك متنكبا عنهما غير موصول السبب بهما ، فاعلم أنه دخيل في الشريعة ومزور عليها ، مهما رأيته مزوقا بشارات المصلحة والفوائد والمنافع •

واذا كانت ضرورة انضباط المصالح بما ذكرنا محل اتفاق فينبغي أن يكون ما يترتب عليه محل اتفاق أيضا •

ولقد اتضح فيما مضى ، أن من أبرز ما يترتب على ضبط المصالح بما ذكرنا ، الأمور التالية :

١ ـ لا يجوز تخصيص شيء من الكتاب أو السنة بالمصلحة المجردة ، لأن الكتاب انما يفسره او يقيده أو يخصصه كتاب مثله أو سنة ثابتة ، والسنة انما يفسرها أو يقيدها أو يخصصها سنة مثلها أو آية من الكتاب •

والمصلحة العارية عن شاهد من أصل تقاس عليه ليست واحدة منهما ، بل هي - بسبب مخالفتها للكتاب أو السنة - تعتبر مصلحة موهومة ، وهي اذاً باطلة .

ولم يخالف في هذا أحد من الأئمة الأربعة ، لا في أصوله وقواعده ولا في فتاواه واجتهاداته الجزئية . وكلما تلقفه بعضهم من ذلك مما يوهم ظاهره أنه تخصيص أو تقييد للنص بالمصلحة ، هو في الحقيقة قائم على اساس غير الذي توهموه . ولعل القارىء قد رأى أنني لم آل جهدا في تتبع عامة هذه الجزئيات التي أوهمت البعض أنها قائمة على أساس تخصيص المصلحة للنص ، وبيان أنها ليست من ذلك في شيء بالدليل الواضح الذي لا غموض ولا لبس فيه .

٢ - ما شاع من قول بعضهم « تتبدل الأحكام بتبدل الأزمان » لا يجوز أخذه على ظاهره ، لأن ما ثبت بدلالة الكتاب أو السنة أو القياس عليهما ، باق ما بقي الكتاب والسنة . ولو كان لتبدل الأزمنة سلطان على الأحكام وقدرة على تبديلها ، لانمحت معالم التشريع وأحكامه منذ عصر بعيد .

ولكن الذين أطلقوا هذه الكلمة أرادوا بها معنى غير المتبادر منها ، وهو أن الأحكام التي ربطها الشارع بأعراف الناس وعاداتهم ، ينبغي أن تدور مع هذه الاعراف والعادات ، بناء على ضرورة اتباع حكم الله في ذلك ، وواضح ان هذا ليس الا استمرار للحكم ، وليس ما قد يبدو من التغيير فيه عند تغير متعلقاته الا ممارسة حقيقية له ، كما لو قلنا بوجوب استعمال الماء في رفع الحدث عند التمكن من استعماله وبوجوب التيمم عند عدم التمكن من ذلك .

٣ - على كل من نصب نفسه للاجتهاد والبحث في الأحكام ، أن يلاحظ خصائص المصلحة في الشريعة الاسلامية ، حتى لا تلتبس عليه هذه

المصالح بالمصالح التي ينادي بها أرباب المدينة الحديثة والحضارة المادية الجانحة •

ولقد تسللت كثير من أفكار هذه الحضارة المادية الى رؤوس كثير من الباحثين بشعور منهم أو بدون شعور ، وتكون من ذلك لقاح فكري خطير لديهم ، جعلهم ينظرون شطر الغرب ومدنيته ، قائلين : هذه مصالح ، ثم ينظرون الى الشريعة وأصولها قائلين : وكل مصلحة فهي مرعية شرعا ، ثم يستولدون من هذا اللقاح غير الشرعي نتيجتهم المطلوبة : ويقررون أن معظم أو جميع ما تعصف به علينا رياح الغرب أو الشرق أمور مرعية شرعا•

وليس من سبيل للوقاية من هذا الخلط في البحث وتركيب المقدمات سوى أن يكون الباحث على بينة من الخصائص الجوهرية للمصلحة التي اعتبرها الشارع الحكيم لعباده ، مع ملاحظته في الوقت نفسه أهم ما يمتاز به ما يسمى بالمصالح عند مفكري الغرب أو الشرق ؛ ثم أن يعرض ما قد يراه مصلحة على الضوابط التي ذكرناها ، فان رآها منضبطة بها مندرجة تحتها ، فتلك مصلحة حقيقية تجدر مراعاتها ، وان رآها خارجة عليها متجاوزة لحدودها فتلك مفسدة ولا ريب ، وان توهمها مصلحة •

هذه الأمور الثلاثة هي أبرز ما حاولت التركيز عليه فيما مضى من ابحاث هذا الكتاب • وهي أهم ما أحب أن الفت اليه أنظار الذين يطرقون باب الاجتهاد والرأي في أحكام الشريعة •

فأنا لا أريد أن أصد أهل العلم عن الاجتهاد فيما جد من أمور الحياة ووقائعها ، ولكني أريد أن أقول : انه لا بد للمجتهد ـ بعد تمكنه من علوم الشريعة على اختلافها ـ من التنبه الى ضوابط المصلحة الشرعية وما يجب أن تتقيد به ، والتنبه الى أن كثيرا من أوباء الانحطاط المادي من حولنا يفد الينا باسم القيم والمصالح ويحاول التسلل الى مبادئنا وشرعتنا متقنعا بهذا الوصف •

فاذا روعيت هذه الأمور مع توفر العلم والتقوى ، فان الاجتهاد لن يكون الا بابا للخير ان شاء الله •

وان أهملت ، وكان اسم المصلحة وحده هو المنار والدليل في طريق البحث فلعمري ان مثل هذا الاجتهاد لن يكون الا أوسع باب شر مستطير يحيق بالمسلمين وحسبك من شر يخرج أحكام الشريعة من حصن النصوص وحرزها الى ساحة الأهواء ومتاهة الآراء التي تضل وراء اسم المصلحة والمنفعة •

ولو كان اجتهاد المسلمين من قبل قائما على هذا الاساس ، لضاعت الشريعة في غمار الآراء المختلفة المتطورة ، ولماعت حتى لا يعلم منها الا اسمها •

ولكن الله حافظ لدينه ، حام لشريعة « انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون » ، ولا تزال خيرة من عباده يدعون الى الحق ويهدون به الى أن يرث الله الارض ومن عليها •

وأختم كلامي كما بدأته بحمد الله تعالى ، وأسأله أن يهديني الى الحق ويوفقني للتمسك به ، وأضرع اليه أن يختم حياتي بصالح الاعمال انه نعم المولى ونعم المصير •



أهم مراجع الكتاب

اسم الكتاب	المؤلف	المطبعة
التفسير :		
الجامع لأحكام القرآن	(القرطبي) أبو عبد الله محمد بن أحمد •	دار الكتب المصرية
تفسير ابن كثير	(ابن كثير) عماد الدين اسماعيل ابن كثير	المنار
	الدمشقي	المنار
معالم التنزيل	(البغوي) الحسين بن مسعود	الخيرية
مفاتيح الغيب	(الرازي) محمد فخر الدين	المصرية
تفسير أبي السعود	(أبو السعود ، محمد بن محمد العمادي	البهية
أحكام القرآن	(الجصاص) أبو بكر أحمد بن علي الرازي	السعادة
أحكام القرآن	(ابن العربي) أبو بكر محمد بن عبد الله	السعادة
البحر المحيط	(أبو حيان) محمد بن يوسف الاندلسي	
الحديث :		
شرح النووي على صحيح مسلم	(النووي) يحيى بن شرف	المصرية ، والكستليه
صحيح البخاري	(البخاري) محمد بن اسماعيل	بولاق
فتح الباري	(ابن حجر) شهاب الدين أحمد بن حجر	بولاق
ارشاد الساري	(القسطلاني) أحمد بن محمد	بولاق
عمدة القاري بشرح البخاري	(العيني) بدر الدين محمود بن أحمد	بولاق
سنن ابن ماجه	(ابن ماجه) الحافظ محمد بن يزيد القزويني	استانبول

اسم الكتاب	المؤلف	المطبعة
الجامع الصحيح للترمذي	(الترمذي) الحافظ محمد بن عيسى	العلمية
شرح ابن العربي على صحيح الترمذي	(ابن العربي) أبو بكر محمد بن عبد الله	الصاوي بمصر الصاوي بمصر
نيل الأوطار	(الشوكاني) محمد بن علي	بولاق
سبل السلام	(الصنعاني) محمد بن سماعيل	مصطفى محمد والهندية
الزرقاني على موطأ مالك	(الزرقاني) محمد بن عبد الباقي	الكستلية ، والخيرية
فتح المبين بشرح الأربعين	(ابن حجر) أحمد ابن حجر الهيثمي	العامرة
اختلاف الحديث	(الشافعي) الامام محمد بن ادريس	بولاق
مسند الامام الشافعي	(الشافعي) الامام محمد بن ادريس	بولاق
الجامع الصغير كنز الحقائق	(السيوطي) عبد الرحمن بن أبي بكر (المناوي) عبد الرؤوف	عبد الحميد حنفي

أصول الفقه :

اسم الكتاب	المؤلف	المطبعة
الرسالة	(الشافعي) الامام محمد بن ادريس	الحلبي
شرح جمع الجوامع	(المحلي) شمس الدين محمد بن أحمد	الحلبي
حاشية البناني على جمع الجوامع	(البناني) عبد الرحمن بن جاد الله	الحلبي
حاشية العطار على جمع الجوامع	(العطار) حسن بن محمد	العلمية
شرح مختصر ابن الحاجب	(العضد) عبد الرحمن بن أحمد الايجي	بولاق
حاشية السعد علي ابن الحاجب	(السعد) سعد الدين التفتازاني	بولاق
نهاية السول شرح منهاج الوصول	(الاسنوي) جمال الدين عبد الرحيم	التوفيق
فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت	عبد العلي محمد بن نظام الدين الانصاري	بولاق

اسم الكتاب	المؤلف	المطبعة
المستصفى	(الغزالي) ابو محمد محمد بن محمد	الحلبي
شفاء الغليل في مسالك التعليل	(الغزالي) أبو محمد بن محمد	مخطوطة مكتبة الازهر رقم (٢٢٨٢)
المنخول	(الغزالي) أبو محمد محمد بن محمد	مخطوطة بدار الكتب رقم (١٨٨)
البرهان	(الجويني) امام الحرمين عبد الملك بن عبد الله	مخطوطة بمكتبة الازهر رقم (٦٢٥)
البحر المحيط	(الزركشي) بدر الدين	مخطوطة بدار الكتب رقم (٤٨٣)
الموافقات	(الشاطبي) ابراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي	مصطفى محمد
الاحكام في أصول الأحكام	(الآمدي) علي بن أبي علي سيف الدين	دار الكتب
التقرير والتحبير	محمد بن أمير الحاج	بولاق
التحرير	(ابن الهمام) كمال الدين محمد بن عبد الواحد	بولاق
كشف الأسرار	(البخاري) عبد العزيز محمد علاء الدين	الآستانة
تنقيح الفصول	(القرافي) أحمد بن أدريس	مخطوطة بمكتبة الازهر
ارشاد الفحول	(الشوكاني) محمد بن علي	السعادة
التلويح على التوضيح	(التفتازاني) سعد الدين	الحلبي
المحصول	(الرازي) محمد فخر الدين	مخطوطة بدار الكتب رقم (٣٠/م)
حاشية الازميري على المرآة	(ملا خسرو) محمد بن فراموز	استانبول
التوضيح	(صدر الشريعة) عبد الله بن مسعود البخاري	الحلبي
أصول التشريع الاسلامي	الاستاذ علي حسب الله	دار المعارف

اسم الكتاب	المؤلف	المطبعة
المصلحة في الشريعة الاسلامية	الدكتور مصطفى زيد	دار الفكر العربي
القياس في الشريعة الاسلامية	(ابن تيمية) أحمد ابن تيمية	السلفية
المدخل الى علم أصول الفقه	الدكتور معروف الدواليبي	جامعة دمشق
الابهاج في شرح المنهاج	(السبكي) عبد الوهاب بن علي تاج الدين	التوفيق
نبراس العقول الى قياس الأصول	(منون) الشيخ عيسى	التضامن الأخوي

فقه المذاهب :

اسم الكتاب	المؤلف	المطبعة
الأم	(الشافعي) محمد بن أدريس	بولاق
المجموع في شرح المهذب	(النووي) يحيى بن شرف	المنيرية
المهذب	(الشيرازي) ابو اسحق ابراهيم بن علي	الحلبي
شرح المنهاج	(المحلي ، شمس الدين محمد بن أحمد	صبيح
التحفة في شرح المنهاج	(ابن حجر) أحمد ابن حجر الهيتمي	بولاق
نهاية المحتاج	(الرملي) شمس الدين محمد بن أحمد	الحلبي
المبسوط	(السرخسي) أبوبكر محمد بن أبي سهل	السعادة
حاشية رد المحتار على الدر المختار	(ابن عابدين) محمد بن عابدين	بولاق
فتح القدير .	(ابن الهمام) كمال الدين محمد بن عبد الواحد	بولاق
حاشية قاضي زادة على فتح القدير	قاضي زادة	العامرة

اسم الكتاب	المؤلف	المطبعة
البحر الرائق على كنز الحقائق	(ابن نجيم) زين الدين بن ابراهيم	العلمية
الشوكاني على منتقى الاخبار	(الشوكاني) محمد بن علي	الحلبي
مرقاة المفاتيح بشرح مشكاة المصابيح	ملا علي القاري	العامرة
المدونة الكبرى	للامام مالك برواية سحنون	السعادة
مجموع الأمير وشرحه	(الأمير) محمد الأمير المالكي	الشرقية
مختصر الخليل	خليل بن اسحق	بولاق
فتح الجليل بشرح مختصر الخليل	(الخرشي) محمد بن عبد الله	بولاق
المغني	(ابن قدامة) أبو الفرج عبد الرحمن	المنار
بداية المجتهد	(ابن رشد) أبو الوليد محمد بن أحمد	الاستقامة

الفقه العام :

اسم الكتاب	المؤلف	المطبعة
الأشباه والنظائر	(السيوطي) عبد الرحمن بن أبي بكر	مصطفى محمد
الفروق	(القرافي) أبو العباس أحمد بن ادريس	الحلبي
قواعد الاحكام في مصالح الانام	(العز) ابو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام	الاستقامة
الاحكام في تمييز الفتاوي عن الاحكام	(القرافي) أبو العباس أحمد بن ادريس	الأنوار
تخريج الفروع على الأصول	(الزنجاني) شهاب الدين محمود بن أحمد	جامعة دمشق
اعلام الموقعين	(ابن قيم الجوزية) ابو عبد الله محمد بن أبي بكر	مصطفى محمد

اسم الكتاب	المؤلف	المطبعة
الطرق الحكمية في السياسة الشرعية	(ابن قيم الجوزية) ابو عبد الله محمد بن أبي بكر	الآداب
الاعتصام	(الشاطبي) ابراهيم بن موسى اللخمي	المنار
الانصاف في بيان أسباب الاختلاف	(الدهلوي) شاه ولي الله	شركة المطبوعات المصرية
حجة الله البالغة	(الدهلوي) شاه ولي الله	الخيرية
المدخل الفقهي العام	(الزرقا) مصطفى أحمد	جامعة دمشق
مقاصدالشريعةالاسلامية:	الشيخ محمد طاهر بن عاشور	مطبعة تونس
علم الكلام :		
المواقف	(العضد) عبد الرحمن بن أحمد الأيجي	العلوم
شرح السعد على العقائد	(السعد) سعد الدين التفتازاني	مصطفى محمد
شرح السعد على المقاصد	(السعد) سعد الدين التفتازاني	الآستانة
التاريخ والتراجم :		
شذرات الذهب	(ابن العماد)	القدسي
الاصابة في تمييز الصحابة	(ابن حجر) أحمد العسقلاني	الشرقية
تاريخ بغداد	(البغدادي) أبو بكر أحمد بن علي	السعادة
الدرر الكامنة	ابن حجر	الهند
البداية والنهاية	الحافظ ابن كثير	السلفية
التاريخ الكبير	لابن عساكر	روضة الشام
تاريخ الأمم والملوك	(الطبري) محمد بن جرير	المحسنية
الطبقات الكبرى	(ابن سعد) محمد بن سعد	ليدن

اسم الكتاب	المؤلف	المطبعة
سيرة ابن هشام	جمال الدين عبد الملك بن هشام	بولاق
تهذيب التهذيب	(ابن حجر) احمد العسقلاني	الهند
ميزان الاعتدال	(الذهبي) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان	الحلبي
ذيل طبقات الحنابلة	(ابن رجب) أبو الفرج عبد الرحمن	السنية
مالك	الأستاذ أبو زهرة	دار الفكر العربي
ابن حنبل	الاستاذ أبو زهرة	دار الفكر العربي
أبو حنيفة	الاستاذ أبو زهرة	دار الفكر العربي
فجر الاسلام	أحمد أمين	مكتبة النهضة
أعيان الشيعة	السيد محسن الأمين العاملي	دمشق

الفلسفة والاخلاق :

اسم الكتاب	المؤلف	المطبعة
أصول الشرائع	بنتام ترجمة أحمد فتي زغلول	بولاق
الأخلاق	أحمد أمين	دار الكتب المصرية
مذهب المنفعة العامة	الدكتور توفيق الطويل	مكتبة النهضة
روح الاجتماع	غوستاف لوبون ترجمة احمد فتحي زغلول	مطبعة الشعب
مباحث في فلسفة الاخلاق	الدكتور محمد يوسف موسى	دار الكتاب العربي
فلسفة اللذة والألم	الدكتور اسماعيل مظهر	مطبعة حجازي
موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين	مصطفى صبري	عيسى الحلبي

فهارس الكتاب

فهرس الابحاث

الصفحة	الموضوع

الباب الاول
علاقة الشريعة الاسلامية بالمصلحة

الباب الثاني

ضوابط المصلحة الشرعية

الصفحة	الموضوع

الصفحة	الموضوع
١٨٨	الرد على من ظن أن مالكاً كان يخصص خبر الآحاد بالمصلحة :
١٨٨	أصول الامام مالك ومبدأه في الاجتهاد
١٩٣	النوع الثاني : المصلحة المدعومة بشاهد قيست عليه
١٩٣	حكمها عند معارضة نص قاطع في دلالته وثبوته ، معارضة كلية
١٩٤	حكمها عند معارضتها لنص غير قطعي الثبوت •
١٩٧	حكمها عند معارضتها للنص القطعي معارضة جزئية •
٢٠٢	**الطوفي وخروجه على الاجماع :**
٢٠٢	تعليق يتناول ترجمة الطوفي وحياته
٢٠٦	خلاصة عن رأيه في تعارض المصلحة مع النص
٢٠٧	مناقشة أوهامه والرد عليها
٢١٦	**الضابط الرابع** : عدم معارضتها للقياس •
٢١٦	١ ـ النسبة بين القياس والمصلحة المطلقة
٢١٨	٢ ـ تعريف موجز بالقياس وبيان أهم ما يختلف به عن المصلحة المطلقة
٢٢١	درجات الوصف المناسب من حيث الاعتبار وعدمه :
٢٢١	الدرجة الأولى
٢٢١	الدرجة الثانية
٢٢٥	الدرجة الثالثة
٢٣٠	الدرجة الرابعة
٢٣٢	بيان كيفية تعارض هذه الدرجات مع بعضها
٢٣٥	٣ ـ دليل اعتبار هذا الضابط
٢٣٦	ليس في الأخذ بالاستحسان ما يخالف هذا الضابط :
٢٣٧	تحليل لمعنى الاستحسان عند القائلين به
٢٤٥	سبب انكار الشافعي للاستحسان

الصفحة	الموضوع

الباب الثالث
المصالح المرسلة

الصفحة	الموضوع



فهرس الآيات

ـ أ ـ

	الصفحة
- ت -	

الصفحة

فهرس الأحـاديث النبوية

ـ ا ـ

الصفحة

الصفحة

فهرس الأحكام الفقهية

باب الطهارة

باب النجاسات

باب الصلاة

باب صلاة الجماعة

باب الزكاة

باب الصيام

الحج

الصيد والذبائح

البيع

الصفحة

القراض « المضاربة »

الاجـارة

اللقطـــة

الاعـارة

الوقـــف

الهبـــة

الصفحة

الاقرار

الوصيـــة

الفرائض

النـــكاح

الحـــدود

متفرقات



فهرس الأعلام

الصفحة

الصفحة

الصفحة

- ث -

- ج -

- ح -

- خ -

- د -

- ذ -

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

- ن -

- هـ -

- و -

- ي -